EL RETORNO DEL ESPÍRITU

Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea

MIGUEL GIUSTI
Editor



Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2003

El retorno del espíritu

Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea

EL RETORNO DEL ESPÍRITU

Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea

MIGUEL GIUSTI
Editor



Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2003

El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea

Primera edición: noviembre 2003

Tiraje: 500 ejemplares

Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucp.edu.pe

Diseño de cubierta: Gisella Scheuch
Diseño y diagramación: Gisella Scheuch
Cuidado de la edición: Nelly Córdova Núñez

ISBN: 9972-42-611-4
Hecho el Depósito Legal N.° 1501052003-6292

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Índice

Introducción

«Cuenta una vieja leyenda —escribe Heinrich Heine— que un mecánico inglés, que había inventado ya las máquinas más prodigiosas, tuvo finalmente la ocurrencia de fabricar un hombre. Se dice que hasta llegó a lograrlo: la obra de sus manos podía moverse y gesticular casi como un ser humano, en su pecho abrigaba incluso una suerte de sentimiento..., podía comunicar sus sensaciones por medio de sonidos articulados...; para ser un verdadero ser humano, a este autómata no le faltaba nada más que un alma. Pero eso no se lo pudo dar el mecánico inglés, de modo que la pobre criatura, consciente de tamaña imperfección, atormentaba noche y día a su creador con la súplica de que le diera un alma: "¡give me a soul!"... Ésta es una historia sombría —continúa Heine—. Es algo terrible cuando los cuerpos que hemos creado exigen de nosotros un alma. Pero mucho más sombrío, más terrible y más trágico, es haber creado un alma y que esta exija de nosotros un cuerpo y nos persiga con esta exigencia».[1]

Así comienza Heine, como se recordará, su irónica y estupenda introducción a la historia de la filosofía moderna. El empirismo inglés ha inventado un cuerpo, pero

[1] Heine, Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, en: *Heines Werke in fünf Bänden*, Bibliothek deutscher Klassiker, Berlín/Weimar: Aufbau-Verlag, 1981, tomo 5, pp. 94-95.

no ha sido capaz de darle un alma. El racionalismo continental ha inventado un alma, pero no ha podido luego dotarla de un cuerpo. Ambos fantasmas andan recorriendo Europa en busca de su complemento: el mecanicista, la vida de su máquina; el racionalista, la materia de su espíritu. La ironía de Heine reposa, sin embargo, sobre la conciencia de una doble limitación, sobre la lúcida visión de que aquella disputa es el reflejo de una búsqueda despistada. Lo que Heine ya no escribió, quizá porque no tuvo la distancia suficiente, es que esa historia tuvo un feliz desenlace: finalmente el alma y el cuerpo se encontraron, precisamente en la filosofía del espíritu de Hegel.

Pero ésta también es una vieja historia. Los personajes han desaparecido y, con ellos, sus ambiciones y sus reclamos. No obstante, hoy en día circula otra leyenda, que reproduce en cierto modo el dilema al que Heine se refería. De un lado tenemos a los comunitaristas, o a los contextualistas de diferentes signos, que han inventado un cuerpo moral de creencias firmes y solidarias, pero un cuerpo del que parece estar ausente el alma de la libertad. Del otro lado se hallan los universalistas, que han fabricado una comunidad ideal de dialogantes, un alma universal, pero que persigue a sus autores reclamando un cuerpo social en el cual encarnarse. Este dilema atraviesa los debates de la moral contemporánea y se reproduce en múltiples formas. Y también esta vez la concepción hegeliana del espíritu parece ofrecerse como una alternativa de mediación.

El espíritu hegeliano ha retornado a estos debates. Muchos motivos inspirados en él han ido cobrando actualidad en la filosofía práctica de las últimas décadas, con el propósito de hallar una mediación entre el cuerpo y el alma de la vida moral. Es precisamente sobre esta renovada actualidad de la filosofía del espíritu de Hegel y sobre su influencia en la filosofía práctica contemporánea que quisimos organizar un coloquio filosófico en Lima, en octubre de 1999. Queríamos reunir a especialistas en Hegel de Europa y América Latina para debatir sobre los diversos modos en que la filosofía hegeliana del espíritu ha vuelto a florecer en los debates de la ética y la filosofía política de nuestra época.

El Coloquio fue organizado por la Especialidad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú con la colaboración del Instituto Goethe. Quisiéramos agradecer aquí al señor Alois Ilg, Director del Instituto Goethe, por el apoyo brindado a nuestra iniciativa. El Coloquio contó además con el auspicio de la Internationale Hegel-Vereinigung, con sede en Heidelberg. Su presidente, el profesor Rüdiger Bubner, nos brindó desde el inicio su colaboración entusiasta y su respaldo, razón por la cual le estamos igualmente agradecidos.

Participaron en el Coloquio detacados especialistas en Hegel de diversas partes del mundo. De Alemania acudieron los profesores Walter Jaeschke, actualmente Director del Archivo de Hegel en Bochum; Ludwig Siep, profesor de la Universidad de Münster; y Rolf-Peter Horstmann, profesor de la Universidad Humboldt de Berlín. De España, los profesores Mariano Álvarez Gómez, Presidente de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel y Ramón Valls Plana, profesor de la Universidad de Barcelona; la profesora María del Carmen Paredes, de la Universidad de Salamanca, debió suspender su viaje a último momento, pero tuvo la gentileza de enviarnos posteriormente su ponencia. De México contamos con la presencia de Carlos Pereda, profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México. De Colombia, participaron Jorge Aurelio Díaz, profesor de la Universidad Nacional de Colombia, y Carlos B. Gutiérrez, profesor de la Universidad de los Andes. De Argentina, Daniel Brauer y Carlos Cullen, profesores de la Universidad de Buenos Aires. De Chile, Carla Cordua y Mariano de la Maza, profesores de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Y del Perú, Rosemary Rizo-Patrón, Ciro Alegría y quien suscribe, profesores de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Publicamos aquí las contribuciones de todos los participantes. Las hemos agrupado en dos grandes secciones: en la primera, titulada «El espíritu en sus fuentes», reunimos los trabajos que se ocupan de la noción de «espíritu» en la obra misma de Hegel; en la segunda, titulada «El retorno del espíritu», reunimos aquellos que discuten temas diversos del renacimiento o de la aplicación de dicha noción en los debates de la ética contemporánea.

Expresamos nuestro agradecimiento a todos los participantes por haber hecho posible la realización de este valioso encuentro, así como por su amabilidad para facilitarnos los textos que entregamos ahora a los lectores. Agradecemos finalmente a Martín Oyata, Rocío Reátegui y Martín Málaga por su apoyo en el cuidado de la edición de los trabajos.

MIGUEL GIUSTI
Coordinador del Coloquio
Editor

I. El espíritu en sus fuentes

El desarrollo del concepto de espíritu en el joven Hegel: *El espíritu del cristianismo*

María del Carmen Paredes
Universidad de Salamanca

Al ideal no lo podemos poner fuera de nosotros; si lo pusiéramos, sería un objeto. Y no lo podemos poner enteramente en nosotros, ya que entonces no sería un ideal.

G.W.F. HEGEL, «Liebe und Religion»[1]

El título de este trabajo fue pensado teniendo en cuenta el tema general del Coloquio: «El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea», con el objetivo de presentar un estudio relativo a la etapa en la que Hegel descubrió la filosofía como quehacer propio y también cuando, por así decirlo, llegó a saber que la tarea de su existencia y de su vida era la de hacerse filósofo. Este descubrimiento tuvo una larga gestación, que cabría acotar, convencionalmente, desde 1793, fecha del texto conocido como *Fragmento de Tubinga,*[2] hasta 1800, cuando Hegel explícitamente afirma en la nueva versión de *El concepto de la positividad de una religión*

[1] «Liebe und Religion», Schüler 68, verano 1797 (Nohl, pp. 377-378, *cf.* nota 4). Para la cronología de los escritos de Hegel hasta 1800, *cf.* Schüler, G., «Zur Chronologie von Hegels Jugendschiften», en: *Hegel-Studien*, 2 (1962), pp. 111-159. Los textos del período de Frankfurt se citan con la numeración de Schüler.

[2] Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke (GW)*, Düsseldorf, 1989, tomo 1, *Frühe Schriften I*, volumen preparado por F. Nicolin y G. Schüler (*Studien* 1792/3-1794, Text. 16: «Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten»), pp. 83-144, traducción española, introducción y notas de María del Carmen Paredes: Hegel, G.W.F., «Fragmento de Tubinga», en: *Revista de filosofía*, 3ª época, VII, N.° 11 (1994), pp. 139-176, Madrid: Editorial Complutense.

que la religión tiene que dejar paso a la filosofía[3] para poder llevar a cabo un planteamiento metafísico de la relación entre lo finito y lo infinito. No es nuestro propósito, sin embargo, analizar todo el desarrollo del pensamiento del joven Hegel en torno al tema del espíritu, y ello por dos razones principales. En primer lugar, porque los escritos que representan la producción de la etapa cronológica que, a partir de los trabajos de Nohl, de Dilthey y de Lukács,[4] se designa con la expresión «el joven Hegel» —por cierto, de referencia temporal diferente en estos autores— constituyen en realidad una serie de textos tan numerosa y de contenido tan complejo que a la hora de realizar un estudio de las dimensiones convenientes para el caso se hace preciso acotar más concretamente el período de investigación. En segundo lugar, esto es aun más necesario teniendo en cuenta la investigación más reciente sobre el joven Hegel, que a menudo retrotrae el campo de estudio a fechas anteriores. Así, Harris encuentra el primer indicio explícito del interés de Hegel por el concepto de «espíritu» en una fecha tan temprana como 1788 —en el ensayo *Über einige charakteristische Untershiede der alten Dichter (Sobre algunas distinciones características de los poetas antiguos)*[5] que Hegel redactó en el Gimnasio de Stuttgart—, señalando además que en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* se encuentran ecos de este primer planteamiento.[6]

Por consiguiente, este trabajo se ciñe exclusivamente a una época muy significativa del período de la juventud intelectual de Hegel, como es la correspondiente a los textos conocidos como *El espíritu del cristianismo y su destino*, que Hegel escribió en Frankfurt.[7] Estos textos, a diferencia de los que datan de los años de Berna, poseen

---

[3] *Der Begriff der Positivität einer Religion* (Neufassung), Schüler 95, 24.9.1800.

[4] *Hegels theologische Jugendschriften*, edición de H. Nohl, Tubinga: Mohr, 1907 *(N)*; Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlín, 1905, y *Gesammelte Schriften*, 4, Stuttgart: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963 (*Hegel y el idealismo*, en: *Obras de Dilthey V*, México, 1956); Lukács, G., *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Viena: Europa-Verlag, 1948 (*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México: Grijalbo, 1963).

[5] *Cf. Dokumente zu Hegels Entwicklung*, edición de J. Hoffmeister, Stuttgart: Fromann, 1936, pp. 48-51 (agosto 1788).

[6] *Cf.* Harris, H.S., *Hegel's Development. Toward the Sunlight (1770-1801)*, Oxford, 1972, pp. 38-39. El pasaje de la *Fenomenología* citado por Harris corresponde a la p. 24 de la edición española del F.C.E. (México, 1966) y a las pp. 26-27 de *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo: Meiner, 1988.

[7] Schüler, 77-83, 89, redactados entre el verano de 1798 hasta 1799-1800 (edición de Nohl, 243-342 y 385-402). De ellos los textos Schüler 80 y 81 se conocen como *Grundkonzept zum Geist des Christentums*. Para la traducción española, *cf.* Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, traducción de J.M. Ripalda, Madrid: F.C.E., 1978 (reimpresión 1998), pp. 267-383.

una unidad teórica y biográfico-intelectual suficiente y se apoyan en una concepción de la religión que puede considerarse como estable. Además, es en ellos donde se encuentra una incipiente dialéctica de la religión, que Hegel comienza a plantear en torno a los conceptos de amor, vida y espíritu. Por ello cabe afirmar que entre 1796 y 1799-1800 Hegel desarrolla una nueva comprensión de la temática de la religión cristiana, y de la figura de Jesús, a través de la cual aparecen en su pensamiento los primeros motivos dialécticos,[8] que tienen el concepto de espíritu como uno de sus ejes principales.

Como consideración general previa, no está de más recordar que el concepto de espíritu tiene originariamente un significado religioso eminente, al menos en la tradición judeo-cristiana. Asimismo, también es oportuno indicar que para el joven Hegel de Berna y Frankfurt el tema de la religión es tan importante que Nohl, al editar los escritos de estos años, eligió para ellos el título de *Theologische Jugendschriften (Escritos teológicos de juventud)*. El término «espíritu» aparece en Hegel dentro de este contexto temático, aunque es en los años de Jena (1801/1807), cuando este concepto comienza a ser elaborado sistemáticamente y a adquirir una configuración más cercana a lo que significará dentro del sistema posterior. Por lo que se refiere al significado religioso del término que nos ocupa, mencionaremos únicamente que, en las traducciones alemanas de la Biblia, «Geist» se utiliza para el término hebreo «ruah» y también para el latín «spiritus» y el griego «pneuma», lo que significa que el término alemán adquiere connotaciones tan variables como el «aliento de los labios» de *Isaías* 11.4, el «viento» de *Éxodo* 15,10, la alusión al «desvarío» profético de *Oseas* 9,7, así como las acepciones más características de los textos del *Nuevo Testamento*: «soplo de vida», «espíritu de Dios», «espíritu creador», etc. Pero quizá lo más significativo para nuestro estudio es que, según Betz, el término «Geist» fue originalmente menos rico que sus equivalentes griego y latín, de modo que «spiritus» no pasó a significar «Geist», sino más bien que «Geist» llegó a transformarse en «spiritus».[9] El concepto filosófico de espíritu absorbió las distintas acepciones bíblicas, que a través de la afinidad entre el espíritu y la sabiduría fueron incorporadas en la noción filosófica de *nous*. Así pues, el concepto cada vez más intelectualizado de espíritu registra tanto unas fuen-

[8] Sobre este punto, *cf.* Hartkopf, W., *Der Durchbruch zur Dialektik in Hegels Denken*, Meisenheim am Glan: Hain, 1976, pp. 34-46.
[9] Betz, W., «Die frühdeutschen Spiritus-Übersetzungen und die Anfänge des Wortes «Geist»», en: *Liturgie und Mönchtum*, 20 (1957).

tes bíblicas como las estrictamente filosóficas, que desde distintos orígenes convergen entre sí.[10]

Al abordar los escritos de Hegel durante su estancia en Frankfurt, desde comienzos de 1797 hasta finales de 1800, se han de tener presentes las nuevas fuentes de interés de Hegel que comienzan a perfilarse bajo el impulso de su reencuentro con Hölderlin y de sus relaciones con el círculo intelectual de amigos, especialmente Jacob Zwilling e Isaac von Sinclair.[11] La estrecha relación con Hölderlin, así como el creciente conocimiento de la «filosofía de la unificación» *(Vereinigungsphilosophie)* proveniente de Hemsterhuis, Herder y Schiller contribuyen a que la concepción hegeliana de la religión muy pronto se independice del mayor peso que sobre Hegel tuvieron en años anteriores los escritos sobre religión de Kant y Fichte. De ahí que la primacía de la libertad moral y del ideal de virtud kantiano que inspiraron muchos textos de Berna vaya siendo desplazada por el desarrollo de los conceptos de unidad, conciliación, oposición y reunificación, así como los de vida y amor.

Sin embargo, la comprensión del Hegel de Frankfurt no se ajusta tan solo al entorno de las mencionadas influencias, ni se explica tampoco únicamente como una prolongación de las mismas, tal como lo evidencian los últimos textos redactados en Frankfurt y el nuevo rumbo que enseguida tomarán los escritos filosóficos de Jena. Considerando temas concretos, se advierte que en el concepto hegeliano de vida como la suma de todas las relaciones hay que tener en cuenta a Spinoza, así como a Schelling, aunque desde el primer momento Hegel considera que esta suma o unidad comprehensiva de relaciones está estructurada internamente, a través de un proceso que se despliega desde una unidad no desarrollada hasta la unidad compleja que se alcanza en el grado máximo de desarrollo.[12]

[10] *Cf.* Dreyer, H., *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel,* Berlín: Reuther & Reichard, 1908.

[11] *Cf.* Henrich, D., «Hegel und Hölderlin», en: *Hegel im Kontext,* Frankfurt: Suhrkamp, 1981, pp. 41-72; *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin,* edición de Ch. Jamme y O. Pöggeler, Stuttgart, 1981; VV.AA., *El inicio del idealismo alemán,* Madrid: UCM-UNED, 1996; Jamme, Ch., *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800,* Bonn: Bouvier, 1983.

[12] *Cf.* Portales, G., *Hegels frühe Idee der Philosophie,* Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994; Paredes Martín, M.C., «El concepto de vida en el joven Hegel», en: VV.AA., *El inicio del idealismo alemán,* Madrid: UCM-UNED, 1996, pp. 415-425.

Por otra parte, en determinadas afirmaciones muy críticas acerca de la religión judía y cristiana gravita la experiencia de la alienación religiosa, que Hegel había descubierto en Berna. La profunda vivencia de la alienación así como el tema de la escisión y su análisis histórico se hacen presentes en los escritos sobre *El espíritu del cristianismo*, si bien es sobre todo con relación al judaísmo donde Hegel analiza a fondo este problema. En términos generales, Hegel considera al judaísmo como el prototipo de un espíritu desgarrado y el cristianismo no se pudo librar de las consecuencias de su vinculación histórica con aquel. Por ello es tanto más significativa la interpretación del cristianismo que Hegel lleva a cabo, en búsqueda de los caminos de superación de las formas de alienación religiosa y del desgarramiento en ellas presente.

El objetivo de este trabajo es el de explicitar y clarificar los contextos en los que Hegel aplica el desarrollo de las distintas dimensiones que le sirven de esquema interpretativo del cristianismo: *la moral - el amor - la religión.*[13] El punto de partida de nuestra interpretación no se sitúa, sin embargo, directamente en la primera de estas dimensiones, sino en el plano de las relaciones jurídico-penales en las que el hombre se encuentra, o a las que puede estar sometido en algún momento de su vida. Se trata de relaciones que ni siquiera se despliegan en el ámbito de la moral, sino en la profunda dialéctica que toda acción transgresora suscita entre la ley y el castigo, entre el destino y la culpa personal. Hegel las analiza sobre el trasfondo del cristianismo como «nueva religión» que viene a romper el esquema rígido de la conexión crimen-castigo, en función de una reivindicación del «espíritu» de la ley que debiera abrir el paso a una nueva consideración del mal.

Todo el desarrollo que a continuación se expone está orientado por el hecho de que Hegel funda su concepto de religión en el concepto de amor. De ahí que en la religión y a través de ella se busque la superación de las síntesis teóricas, o de las síntesis prácticas; de ahí también que desde la religión se plantee la superación de la oposición entre sujeto y objeto, entre la libertad y la naturaleza, entre el individuo particular y la ley, entre el hombre y Dios. La relación de la doctrina de Jesús con este concepto de religión no pasa por alto, sin embargo, las circunstancias y limitaciones del cristianismo histórico. Antes al contrario, Hegel aplica su espíritu crítico a numerosos textos evangélicos y a temas específicos de la vida de Jesús, como es el de los

[13] *Cf.* 389/R272, *Grundkonzept.* En adelante las citas de *El espíritu del cristianismo* se introducen en el texto, con la referencia a Nohl (N) seguida de la de Ripalda (R).

milagros, que no son precisamente objeto de una interpretación caritativa. Sin embargo, no nos interesa tanto destacar estos aspectos como la indagación de Hegel sobre el sentido del cristianismo y su presencia en el mundo moderno. La implantación del cristianismo y su pervivencia en la modernidad forman parte de una historia esencial cuyas configuraciones no están perfectamente articuladas ni tampoco se encuentran vinculadas entre sí de un modo estrictamente cronológico. Formando parte de esta historia esencial está el amor, como supuesto previo, y la conexión amor-vida como suelo en el que arraigan los distintos aspectos de la consideración religiosa.[14] Los conceptos de «subjetividad» y de «espíritu», que Hegel elaborará en Jena, tienen como antecedentes inmediatos los desarrollos sobre la «vida» y otras nociones concomitantes que datan del período de Frankfurt.

1. La reconciliación con el destino

La figura y la doctrina de Jesús surge y germina sobre un trasfondo de crisis: es un tiempo de aspiraciones insatisfechas, de fermentación interna, una época en que el espíritu se ha retirado de la constitución y de las leyes. «Por eso el pueblo judío en la época de Jesús ya no nos ofrece la imagen de un todo» (N385/R267), no posee la unidad interna que es propia y constitutiva de la vida ética de un pueblo, ni tampoco la independencia exterior del Estado. Esto se traduce en una situación de completa fragmentación, sostenida por la legalidad de la ley mosaica, el único universal que mantenía unido a este pueblo. En la interpretación de Hegel, lo característico de la figura de Jesús es que no se opone parcialmente a esta situación, no rechaza algunos elementos y acepta otros, sino que se enfrenta al destino judío en su totalidad, y desde este enfrentamiento total cuestiona los elementos más característicos de la religión y de la vida social: las reglas, los deberes, los mandamientos religiosos, en una palabra: el dominio de la ley y la servidumbre del hombre como creyente y como miembro de una sociedad determinada.

La contraposición entre la doctrina de Jesús y los mandamientos establecidos, y en cuanto tales, objetivos, encierra al mismo tiempo el intento de poner de manifiesto lo esencial de los mandamientos y de las leyes. Así distingue Hegel en primer lugar

[14] *Cf.* Jaeschke, W., *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p. 53s.

las ceremonias, que en cuanto se realizan como un requisito puramente formal para el cumplimiento de los deberes religiosos son rechazadas de plano por Jesús, y en segundo lugar los mandamientos morales y las leyes civiles, que Jesús considera con otra actitud puesto que intenta profundizar en su verdadero alcance. Para Hegel, la ley se define y se hace valer a partir de una oposición entre lo universal y lo particular: «las leyes son unificaciones de opuestos en un concepto que les deja su carácter de opuestos, y como el concepto mismo consiste en la oposición a la realidad, el concepto expresa un debe *(Sollen)*» (N264/R306). Desde el plano de las leyes, las acciones y los hombres son únicamente «particulares» y por lo tanto son algo separado de las propias leyes —que son «universales»— aunque su significado es dependiente de ellas, en cuanto que son acciones conforme o contra la ley. Las leyes morales y civiles suponen una constricción para las relaciones naturales de los hombres, puesto que cada hombre es algo particular con respecto a los otros, y son la expresión de algo objetivo, artificial y arbitrario. Leyes y mandamientos expresan un deber, ya que en ellos la unificación de los opuestos está formulada conceptualmente, y debido a esto, es decir, debido a que la unificación solo se lleva a cabo de una forma pensada, los elementos opuestos permanecen como tales y el *concepto* mismo que expresa la ley se opone permanentemente a la *realidad* de los individuos que se encuentran bajo su régimen.

La distinción entre leyes morales y civiles radica en que lo que está en primer plano en aquellas es la forma del concepto, mientras que en estas se atiende sobre todo al contenido, que es establecido por un poder ajeno. El adjetivo de «civil» no lo aplica Hegel restringidamente a las leyes de la «sociedad civil» de su tiempo, sino en un sentido más amplio a todo el cuerpo legal que, excluyendo los preceptos religiosos y morales, rige la vida social del hombre, independientemente de la forma de sociedad a la que pertenezca.

La mencionada oposición entre concepto y realidad es, en la ley punitiva, oposición entre el contenido de la ley y la acción punible. Lo peculiar de la oposición consiste en que «esta forma de la ley, y su contenido, está directamente opuesta a la vida puesto que indica una destrucción de la misma» (N277/R319). De ahí que sea tanto más difícil pensar la posibilidad de superar la ley en cuanto justicia que castiga, ya que al superar la forma de la ley también se superaría su contenido, porque el contenido no es otra cosa que el castigo mismo. En una perspectiva estrictamente jurídica, tanto la ley como el delito y el castigo son algo objetivo, y en consecuencia una vez cometida la acción se pone en marcha el mecanismo de las relaciones legales que la sociedad tiene previsto.

Hegel desarrolla con notable vigor su crítica al dominio de la ley y en particular a su dimensión punitiva, la cual no mejora humanamente al culpable y, sin embargo, destruye la unidad interna de la vida y aniquila el espíritu que debería estar presente en la ley misma. Al hilo de esta crítica se nos ofrece una nueva consideración de la acción delictiva, con el fin de encontrar un modo de no sucumbir ante «la terrible realidad del mal» y la «inmutabilidad de la ley» (N279/R321). Una vía expeditiva y cómoda para eludir el choque entre la realidad del mal y la fuerza de la ley podría ser la de escapar al castigo merecido, bien por defecto de la administración de justicia o bien porque una excesiva bondad fuera capaz de negar el carácter delictivo de la mala acción. Pero esta sería una vía deshonesta, porque no existe el camino limpio para suprimir el castigo, la ley amenazante y la mala conciencia por el mal cometido. En este terreno, ley y castigo no pueden ser reconciliados, porque ambos son absolutos. Por consiguiente, se trata de considerar el crimen y el castigo desde un plano superior, en el que puedan perder su carácter absoluto y así se haga posible una conciliación entre las consecuencias de la infracción y el sufrimiento del hombre.

Según Hegel, es preciso entender la mala acción como una herida contra la vida, e incluso como una destrucción en la que la vida pierde su unidad constitutiva. Por consiguiente, el crimen consiste en una división o separación *(Trennung)* que convierte a la vida en algo opuesto y la transforma en enemiga. Si se concibe el crimen en términos de destrucción, el criminal es a la vez el destructor y lo destruido, ya que al atentar contra otro atenta contra sí mismo, aunque en realidad en el círculo de la vida no hay destrucción definitiva, sino pérdida de lo que la vida tiene de amistoso, por más que esta pérdida pueda ser más dura que un castigo legal. «Ella [la vida] es inmortal y al ser inmolada aparece como su temible fantasma, que reivindica todas las ramas de la vida y da suelta a sus Euménides. La ilusión del crimen de destruir una vida ajena y de incrementar así la propia se disipa, como Banquo, quien fuera amigo de Macbeth, y no se extinguió con su asesinato, sino que ocupó inmediatamente después su asiento, no como un festejante en el banquete, sino como un espíritu del mal» (N280/R322).[15] El daño contra la vida infiere una herida en la vida propia y el reconocimiento de esta destrucción en uno mismo es a la vez la toma de conciencia de la exigencia de restitución que nace de la vida misma.

¿Es posible, entonces, reasumir el contenido de la ley en una dimensión en la que sea posible la reconciliación del criminal con la vida? De momento, la reconcilia-

[15] La comparación con Macbeth es interesante, ya que no es la única vez que el joven Hegel menciona esta obra como ejemplo de tragedia moderna.

ción no está contemplada en las leyes penales y tampoco en los preceptos de la religión estatutaria, que se mantienen en un plano muy similar al de la ley. ¿Es acaso el perdón de los pecados lo que hace posible esta reconciliación? En la primera redacción de *El espíritu del cristianismo* Hegel escribió: «La ley no puede ser reconciliada, ya que sigue perseverando en su terrible majestad... la condición bajo la cual interviene no puede nunca llegar a ser imposible. (...) El destino en cambio puede ser reconciliado... porque es algo separado que en cuanto separado no puede ser aniquilado por su contrario... El destino es la misma ley que yo establecí por intermedio de mi acción» (N392/R275). Hay por lo tanto dos dimensiones distintas a la hora de considerar las consecuencias de una mala acción: una es la del aspecto objetivo de la ley, que desde el comienzo se afirma como ley por su oposición a lo particular y cuya oposición permanece, porque es la condición misma de la universalidad legal; otra es la que deriva de la responsabilidad subjetiva, o de la libertad, en la cual el marco de referencia es la vida de la que el hombre forma parte. En ella el transgresor es responsable por sí mismo y atrae sobre sí el destino derivado del efecto retroactivo de su acción.

Desde la primera perspectiva, el castigo radica en la ley ofendida, ya que es el efecto inmediato de la ley que el criminal vulneró, pero de la que todavía depende. El criminal puede creer estar al margen de la ley y colocarse por encima de ella, pero lo que ocurre es que el contenido particular de su acción adquiere la figura universal de la pena contemplada por la ley: «esta inversión *(Verkehrtheit)* de la ley, por la cual se transforma en lo opuesto de lo que era antes, es el castigo» (N279s/R321). Así considera Hegel que el castigo penal deriva de la fuerza universal de la ley, fuerza que se actualiza a través del castigo aplicado. Desde la segunda perspectiva, el castigo adquiere un carácter completamente distinto, porque es un poder hostil desencadenado por el propio hombre. Para Hegel, en el castigo representado como destino «el deber y la ejecución de este deber no están separados, como en la ley, que es solo una regla... En el poder hostil del destino lo universal tampoco está separado de lo particular en el sentido en que la ley, en cuanto universal, se opone al hombre o a sus inclinaciones, en cuanto lo particular» *(l.c.)*. Esto equivale a afirmar que el castigo como destino comprende en sí lo universal y lo particular, ya que el hombre está incluido en él como protagonista, por así decir, de un destino contra el que puede enfrentarse. «Así, el destino no es nada ajeno, como el castigo, no es una realidad determinada de forma fija, como la mala acción en la conciencia moral; el destino es la conciencia de sí mismo, pero como de un ser enemistado» (N283/R325). Esta conciencia alienada de sí misma provoca el sufrimiento del malhechor y el anhelo de restituir la pérdida ocasionada, que él considera como suya. Precisamente, es este

anhelo lo que, según explica Hegel, permite que el hombre tenga poder para enfrentarse con su destino, y de este modo su relación con el destino no sea meramente una relación de dominio.

La posibilidad de la reconciliación del criminal se presenta, por lo tanto, a través del igualamiento entre el destino y la vida. El destino aparece allí donde la vida ha sido herida, porque su efecto nace del desgarramiento de la misma. El castigo continúa siendo necesario, puesto que la vida ha quedado dañada, pero lo decisivo es que la acción no se considera criminal con arreglo a determinaciones legales. Así critica Hegel la relación de dominio-servidumbre que articula la dependencia de los individuos con respecto a las leyes, no solamente en la época del Jesús histórico, sino también dentro de la concepción jurídica de la Ilustración tardía, que con *La metafísica de las costumbres* de Kant había recibido su sistematización filosófica. Esto no significa que la concepción de Hegel sea necesariamente más benévola que la de la legalidad penal, sino más bien que con el concepto de destino se introduce una dialéctica en la vida, ya que el hombre mantiene su libertad para enfrentarse a él, y en este sentido el destino es debido a la libertad, pero sin embargo, en cuanto que el hombre no puede escapar a él, es indisponible para la libertad.

El sentido general de esta dialéctica depende de que el destino es la totalidad de la vida que se alza contra quien pretende destruirla y su poder genera el movimiento hacia la unidad plural de la totalidad, por el cual la vida se recupera a sí misma. Por eso afirma Hegel que el destino puede ser reconciliado, ya que es la cara hostil de la vida que, sin embargo, se siente también como vida (*cf.* N282/R324). Bajo este aspecto, el tema del destino se convierte en uno de los núcleos de expresión más propiamente filosófica de la época de Frankfurt, según se ha afirmado reiteradamente. En la relación entre el crimen y el destino se encuentra la dialéctica de la unidad, la separación y la reunificación entre términos opuestos que luchan, se reclaman y se superan a través de su propia negación.

La superación no es pensable, sin embargo, en el ámbito de la ley, puesto que «la ley es un poder que tiene sujeta a la vida, que no tiene nada encima suyo, ni siquiera la divinidad» (N281/R323). Dado que Hegel concibe la ley como objetivación de la alienación, tampoco puede admitir que la divinidad quede reducida a ser la administradora de la ley. El «abismo infranqueable» (N290/R332) que separa el espíritu de los judíos del espíritu del cristianismo se encuentra en la incapacidad de aquellos para comprender que si bien el efecto del destino comienza desde el mismo momento en que el criminal tiene conciencia de la destrucción que ha causado, no obstante «la súplica al destino no es la súplica a un Señor, sino una vuelta y un acercamiento a sí mismo» (N282/R324), en la medida en que en el destino se reconoce a la propia

vida. Hegel no dice expresamente que al destino le es inherente la autoconciencia, pero sí viene a afirmar que el destino afecta a un *sujeto* que es capaz de reconocer que la violencia a la que se ha expuesto no es ajena a él, sino que emerge de sí mismo y ha quedado exteriorizada en una acción particular.

Pero además de estos dos tipos de dependencia tan distintos, hay que tener en cuenta la aclaración que hace Hegel sobre el hecho de que el castigo de la ley tiene un carácter limitado a una situación y a uno o varios delitos, mientras que el destino no tiene esos límites. Porque las leyes, positivas y particulares, no pueden agotar la multiplicidad de la vida, mientras que el destino «es incorruptible e ilimitado como la vida misma» (283/R325). Este carácter ilimitado del destino tiene consecuencias importantes, ya que el hombre no siempre puede cancelar el mal realizado.[16]

En este punto es donde enlaza de modo explícito el discurso evangélico sobre el perdón. Pues, por un lado, el pecador —y el malhechor— es algo más que un pecado existente, algo más que un crimen dotado de personalidad: el pecador es un hombre, el crimen y el destino están en él y el perdón no significa otra cosa sino que el crimen y el destino pasan a estar por debajo de él. Ahora bien, el perdón no supone de modo inmediato la superación *(Aufhebung)* del castigo, ni tampoco la superación del destino, sino la reconciliación del destino a través del amor. Por eso entiende Hegel el perdón dentro de la esfera de la reconciliación, como una disposición a reconciliarse con los otros y como «la condición para el perdón de las propias faltas, para la superación del propio destino hostil» (N285/327). Y significativamente aclara —en un texto tachado— que «el ánimo reconciliante *(Versöhnlichkeit)* frente a ofensores es meramente otro aspecto del ánimo reconciliante frente a ofendidos; es la reconstitución de la vida que se hirió a sí misma, es la superación del destino suscitado a través de la propia acción» *(l.c.)*.

A partir de este planteamiento Hegel reinterpreta determinados pasajes evangélicos —como el «no juzguéis para que no seáis juzgados...» (Mateo 7, 1-2)—, con el fin de hacer ver que Jesús no establece la reconciliación en un plano distinto del de la naturaleza humana, sino precisamente en el del amor y en la plenitud de la vida. El perdón que Jesús ofrece «no es una destrucción objetiva del castigo, no es una superación del destino que todavía subsiste, sino la confianza que reconoció... en un corazón igual al suyo, leyendo en él su elevación por encima de la ley y del destino...»

[16] Aquí introduce Hegel por vez primera el tema del «alma bella» en relación con la culpa más elevada, que es la culpa del inocente a la que también corresponde un destino hostil: *cf.* N284ss/R325ss.

(N289/R331). Esta confianza y la fe en Jesús como quien encarna la plenitud de la vida —y no solo su significado religioso concreto—, es lo que presupone la reconciliación tan deseada. Hegel introduce el concepto de espíritu para caracterizar la relación entre el hombre que anhela la reconciliación y Jesús, que se muestra en este caso como quien concentra en sí toda la naturaleza humana: «Tener fe significa conocer el espíritu por medio del espíritu, y solamente espíritus iguales pueden conocerse y comprenderse» (N289/R331). Como se verá más adelante, el concepto de espíritu sirve aquí para ilustrar una relación que no se establece sobre el modelo del dominio, ni de la obediencia a una ley, ni es tampoco una relación entre sujeto y objeto, sino un conocimiento del poder espiritual de la naturaleza del hombre y el sentimiento de la armonía recíproca entre dos poderes espirituales semejantes.

2. El complemento de la moral

Un paso más en la progresiva introducción del concepto de espíritu por parte de Hegel en los escritos de Frankfurt está marcado por su posición frente a la moral kantiana, que representa una característica interesante en la evolución del joven Hegel, especialmente si se tienen en cuenta los textos más en consonancia con Kant, escritos en Berna entre 1793 y 1796, y se los compara con los de años posteriores. Esta evolución también se puede advertir, con relación a Kant, incluso en las dos redacciones de *El espíritu del cristianismo*: en la primera, de 1798 *(Grundkonzept)*, todavía hay un amplio espacio para Kant en el tratamiento de la oposición de Jesús frente a la positividad de los mandamientos judíos, mientras que en la segunda, de 1799-1800, la moral kantiana recibe una atención menos detallada. Ya al distinguir entre leyes morales y civiles, y antes de analizar el concepto de castigo, señala Hegel una primera objeción a la ley moral, porque constriñe internamente las inclinaciones humanas y, en general, supone la oposición de una fuerza subjetiva, que es la dominante, frente a otra fuerza del mismo individuo. Por consiguiente, la ley moral también respondería en gran medida a la concepción que Hegel tiene en esta época de las leyes como unificaciones realmente no logradas de opuestos que sí permanecen realmente como tales. Lo que distingue a la ley moral bajo este respecto es que «las leyes civiles expresan el límite de la oposición de varios seres vivientes —las leyes puramente morales, en cambio, determinan el límite de las oposiciones en el interior de un ser viviente» (N264/R307). De este modo, la ley moral no resuelve verdaderamente el dualismo del que parte, no logra una verdadera unificación de los distintos aspectos de la subjetividad, sino la puesta en relación de elementos que permanecen

separados. El hecho de que la fuerza dominante sea la razón y la fuerza dominada sea la sensibilidad, o las inclinaciones, evidencia que la alusión a la moral kantiana es muy directa.

Esta alusión se encuentra subrayada en unas frases que Hegel escribiera, y luego tachara, dentro del texto que se acaba de citar, en las que se lee: «Tales leyes son según su naturaleza parcialmente positivas, ya que representan solamente la reflexión sobre una fuerza parcial, ajena a las otras que se excluyen o se dominan por ella; sin embargo, pueden convertirse también en enteramente positivas, si no actúan ni siquiera como una fuerza del hombre sino como un poder extraño, si este señor ni siquiera se encuentra en él, sino completamente fuera de él. Jesús, para convertir estos mandamientos en subjetivos no tomó el camino que consiste en mostrar que se trata de leyes universales, las cuales reciben su universalidad del hecho de que son manifestaciones de una facultad humana, de la facultad de lo universal, de la razón... Pues lo universal se opone a lo particular y, cuando domina, este último es lo oprimido: es así como siempre permanece algo positivo» *(l.c.)*.[17] Cabe afirmar que para Hegel el término «subjetivo» tiene un significado distinto del que le da Kant en la *Crítica de la razón práctica* y en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Para Hegel, el punto de partida es la unidad del hombre, tanto desde el punto de vista de la religión como desde el de la ética, unidad que es interpretada en términos lógico-ontológicos. La ley moral kantiana es un deber ser, que en el aspecto lógico tiene el carácter de lo universal y en el aspecto ontológico el de la posibilidad, ya que el *debe (Sollen)* que expresa la ley es meramente posible. La subjetividad ética, por el contrario, está caracterizada lógicamente como lo individual, que a la vez se tiene que considerar ontológicamente como algo existente.

Por ello, si Jesús no sigue la vía de la moral y sus leyes, es porque la reconstrucción del hombre frente a las relaciones de dominio no se logra satisfactoriamente por ese camino.[18] También podríamos decir que, con vistas a la introducción del concepto de espíritu, la moralidad se sitúa en un lugar que está por encima de la coerción de la ley penal —y asimismo es ciertamente superior a la exterioridad de la

[17] Sobre el problema de la positividad, *cf.* mi trabajo «La dialéctica de la positividad en el joven Hegel», en: Paredes Martín, María del Carmen (ed.), *Política y religión en Hegel*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995, pp. 125-141.

[18] Desde el comienzo, es patente el interés de Hegel por el hombre completo y sin escisiones. Su temprana tesis de que el amor es análogo a la razón buscaba ya el modo de conciliar la sensibilidad y la razón ante las exigencias de la moral. *cf.* «Fragmento de Tubinga», *o.c.*, p. 164 (*cf.* nota 2).

ley—, pero que se encuentra muy por debajo de la «bella religión» donde no ha de tener cabida el desgarramiento de la interioridad del individuo. Ciertamente, la ley moral está respaldada por la autonomía de la razón y por lo tanto excluye la posibilidad de la heteronomía, pero con ello la positividad como tal solo se suprime parcialmente y el resto de positividad que es compatible con la autonomía de la ley moral se convierte en indestructible. Desde esta perspectiva, la diferencia entre obedecer al mandamiento del propio deber y obedecer a leyes eclesiásticas o civiles, sean del Occidente civilizado o de otros pueblos, está en que en este caso la autoridad está fuera del hombre, mientras que en aquel está dentro, y el hombre es al mismo tiempo esclavo de sí mismo (*cf.* N266/R308).

En consecuencia, la moral kantiana adolece de una positividad que es interiorizada por el sujeto, la cual significa un desgarramiento interno, o una escisión de la subjetividad, subjetividad que Hegel entiende como una constelación de elementos, que si bien son heterogéneos no representan un complejo de facultades antagónicas. En este punto, el espíritu de Jesús se eleva por encima de la moral: «Aquel que quería reconstituir al hombre en su totalidad no pudo elegir en modo alguno este camino que solo añade al desgarramiento del hombre una presunción obstinada. Actuar de acuerdo con el espíritu de la ley no podía significar actuar por respeto al deber en contradicción con las inclinaciones; pues ambas partes del espíritu (no se puede hablar de otro modo ante este ser-desgarrado de la interioridad [*Zerrissensein des Gemüts*]) no se encontrarían en absoluto en el espíritu, sino contra el espíritu de las leyes, la una, por ser algo excluyente y así algo limitado desde sí misma, la otra por ser algo oprimido» (N266/308). Con el término «Gemüt» designa Hegel la unidad sensible y espiritual del hombre, en un sentido muy próximo al expuesto por Schiller en sus *Cartas*,[19] quien también defiende la necesidad de recuperar la unión de sensibilidad y voluntad racional frente a la noble servidumbre de la libertad moral.

Sin pretender en este trabajo abordar detenidamente la crítica del joven Hegel a la moral kantiana, bastará únicamente indicar que esta se interpreta como «la subyugación del individuo bajo lo universal» (N387/R269), la expresión del «dominio del concepto» *(Herrschaft des Begriffs)* (N266/R309), o la autosatisfacción de «la conciencia solitaria del deber cumplido» (N272/R314), además de estar asentada en la contradicción (presupuesta) entre razón y sensibilidad, deber e inclinación. También en

[19] *Cf.* Schiller, F., «Cartas sobre la educación estética del hombre», en: *Escritos sobre estética*, Madrid: Tecnos, 1991, especialmente las cartas XIX, XX y XXI. Algunos argumentos de Hegel sobre la ética de Kant recuerdan manifiestamente a los de Schiller, como se ha dicho repetidamente.

el tratamiento del crimen y el destino Hegel escribió en la primera redacción que el retorno a la moralidad no cancela los pecados, ni sus castigos, ni el destino (*cf.* N393/ R276), y en la segunda se refiere al hecho de que el perdón no es factible cuando «existe todavía la ira de la rectitud, el severo cumplimiento, lleno de odio, del deber...» (N287/R329). A nuestro juicio, en *El espíritu del cristianismo* la moral kantiana está integrada en el horizonte de interpretación de la legalidad objetiva, pero a la vez esta interpretación está impulsada por una concepción del amor sin dominación, que es lo que efectivamente puede superar la ley y la moral. Así afirma Hegel en su comentario al Sermón de la Montaña: «Kant estuvo en un profundo error al concebir esta forma de expresión inapropiada a lo viviente, «Ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo», como un mandamiento que exige respeto a una ley que manda el amor. Y en esta confusión entre el mandamiento del deber *(Pflichtgebot)* que consiste en la oposición del concepto y de lo real, y la forma enteramente accidental de expresar lo viviente, descansa su sutil reducción *(Zurückführung)* de esto... a su mandamiento del deber» (N267/R309). A tenor de lo que escribe Hegel, el amor no puede ser retrotraído al nivel de un mandato moral, por muy elevado que sea este con relación a los mandatos legales. Inversamente, es claro que la ley moral supera a la legalidad penal y el amor supera a la ley moral.

¿Cómo concibe Hegel la articulación entre estos niveles? Para encuadrar adecuadamente al amor dentro del desarrollo orientado a superar la dimensión de la moralidad abstracta, conviene detenerse en el significado de la serie: moral - amor - religión. En concreto, lo que Hegel expone equivale a la progresión de sucesivas superaciones, entendidas como «plenificaciones» o cumplimientos, cada una de las cuales se eleva por encima del nivel anterior, con arreglo a la secuencia siguiente: «La actitud interna supera la positividad, la objetividad del mandamiento; el amor, los límites de la actitud interna; la religión, los límites del amor» (N389/R272). Así se expresa Hegel en el *Grundkonzept*, utilizando el término *Gesinnung* para indicar la superación de la positividad. Pero el término kantiano está tomado en un sentido más amplio, ya que comprende tanto la inclinación *(Neigung)* como la propensión *(Geneigtheit)* a actuar moralmente. Hegel aclara que la actitud interna está fundada en sí misma y no en algo ajeno, como es la ley moral de la razón (N389/R271), y solo así la actitud interna expresa y lleva a cabo la unión de la razón y de la inclinación.

La universalidad de la ley y la particularidad del sujeto ya no están frente a frente, porque en esta unidad —que Hegel designa con Schiller como «coincidencia» *(Übereinstimmung)*— pierde la ley moral la forma de ley. En este contexto la «coincidencia» es algo muy distinto del «respeto», porque el respeto es lo contrario de aquel principio con el que la acción «coincide». La coincidencia subraya, por consiguiente,

que la unión realizada y la unidad conseguida no surge de un móvil subyugado por el miedo, ni está en referencia a una acción determinada, particular, como podría ser el objetivo de la ley moral. Por ello, cuando Jesús ofrece esta actitud interna como medida del cumplimiento de las normas no dice algo así como: «cumplid con tales mandamientos porque sois vosotros quienes os los dáis». En este caso, la actitud interna está condicionada, limitada, y actúa solo cuando la condición se cumple.

En cambio, mediante la coincidencia con la inclinación, la ley moral llega a su cumplimiento o *pléroma*. Hegel utiliza *pléroma* para significar la plenificación ontológica de la ley y en cierto modo la introducción en ella del espíritu que le faltaba. Por ello, aunque en el uso de este término se ha visto la influencia probable del gnosticismo a través de Schelling,[21] es sobre todo el problema de la relación entre la posibilidad pensada de la norma y la realidad efectiva de la acción lo que Hegel tiene en cuenta. La unidad concordante *(Einigkeit)* de la inclinación con la ley supone el paso de la esfera de la posibilidad a la de la realidad. Así escribe Hegel —quizá en alusión a la terminología wolffiana— que el *pléroma* «es el complemento de la posibilidad, dado que la posibilidad es el objeto en cuanto objeto pensado, en cuanto universal, mientas que el ser [el ser efectivamente real, M.P.] es la síntesis del sujeto y del objeto, en la cual sujeto y objeto han perdido su oposición» (N268/R310). Pero no se trata de un proceso que se realice, por así decirlo, en tercera persona. La coincidencia de la inclinación con la exigencia de la ley surge en la conciencia de cada uno, en su propia interioridad, y por ello el hombre pone para sí mismo, como realidad efectiva, lo que antes le era externamente exigido.

Hegel es consciente de que la expresión «coincidencia entre la inclinación y la ley» es en el fondo inadecuada porque puede dar lugar a que se interprete como una coincidencia casual, extrínseca, que produce la unidad de términos ajenos, o bien como la preeminencia de la inclinación a expensas de la ley. Sin embargo, no estamos ante ninguno de los dos casos: ni se pretende una disolución de la ley, sino su complementación en lo que tiene de deficiente (*«nicht die Auflösung der Gesetze, sondern... die Ausfüllung des Mangelhaften der Gesetze»* [N267/R310]), ni se trata de prestar apoyo al respeto ante la ley con la inclinación moral.

[21] *Cf.* Hamacher, W., «Pleroma - zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel», en: Hegel, G.W.F., *Der Geist des Christentums*, Schriften 1793-1860, Frankfurt/Berlín/Viena: Ullstein, 1978, pp. 7-333, 108.

Por esta razón la advertencia de Hegel acerca de la inadecuación de su lenguaje —advertencia que se repite en este y en otros escritos de los años de Frankfurt— tiene su sentido. El término «Übereinstimmung» es raquítico, engañoso, porque hace pensar en una coincidencia puramente formal. Y es preciso tener en cuenta esto para comprender que Hegel, a pesar de sus limitaciones, quiere ya dar el paso de la moral a la ética. Lo fundamental entonces es que la coincidencia es *vida*, es algo opuesto al concepto, en fin, algo muy diferente de una coincidencia impuesta o pensada. Así es posible salir del plano de la moral o, como escribe Hegel, «junto con la propia servidumbre *(Knechtschaft)*, se acaba también el dominio *(Herrschaft)* que uno ejerce, a través de la idea de los mandamientos morales, sobre otros» (N395/R279).

3. Amor y virtudes éticas

De todo lo anterior se desprende que la actitud interna logra en su nivel una unificación auténtica. Pero tanto la acción moral como la actitud interna tienen sus propios límites, los cuales, por así decir, no permiten más que salir del esquema de dominio-servidumbre sin que de este modo sea posible todavía construir una «relación bella». Para ello es preciso que la actitud interna sea sobrepasada por el amor. Hegel plantea esta cuestión como una necesidad *(Bedürfnis)* de introducir el principio que da vida a *todas* las unificaciones, y no solo a aquellas que dependen del carácter determinado de los elementos a unir. La necesidad del amor *(das Bedürfnis der Liebe)* es por lo tanto la necesidad de un todo de unificación (*das Bedürfnis eines Ganzes der Vereinigung*, [N389/R271]), que colma cualquier deficiencia, tanto en el plano de la legalidad como en el de la moralidad.

Es así como el amor se caracteriza, en el plano más elemental, por llevar a efecto la superación del derecho, ya que es la plenificación *(Ergänzung)* de la ley (*cf.* N270/R312) y al propio tiempo es, en un plano superior, el principio de la moralidad verdadera. De cara a la dinámica negativa de la ley, el amor es su negación por cuanto supera efectivamente la contradicción inherente a los mandatos legales, según se ha expuesto anteriormente, y los transforma en algo innecesario. De cara a la moralidad, el amor es la realización efectiva del bien, que en la moral está presente solo como algo posible. Es por lo tanto una unificación en la que prevalece lo subjetivo y, además, prevalece de un modo completo. Podríamos decir que el amor encierra en sí dos tipos de unificaciones distintas y al propio tiempo evidencia la limitación de las dos dimensiones que en él han sido superadas, aunque sin igualarlas. Porque con respecto al amor la moral se muestra como «únicamente negativa», «unilateral e in-

completa», ya que una moralidad sin amor mantiene lo individual, es decir, lo más subjetivo de las relaciones humanas, como algo excluido (*cf.* N394/R277s). Cuando Hegel afirma en este mismo contexto que «un hombre que no fuera nada más que moral sería un avaro que continuamente juntaría y conservaría cosas sin disfrutarlas» *(l.c.)* se refiere justamente a esta capacidad de la moral sin amor para cerrarse sobre sí misma y para rebajar sus propias posibilidades de trascender la forma de la legalidad.

La necesidad del amor, entendida como la necesidad de un todo de unificación, articula el significado ético del amor así como su significado metafísico, en su capacidad de superar tanto las síntesis teóricas como las síntesis prácticas.[21] La característica principal del amor es ser una unificación viviente universal —y por ello supera la particularidad de la acción moral—, que solo se da entre vivientes, la unión concordante de todo lo vivo y también, como enseguida veremos, de todo lo espiritual. Este significado ontológico del amor está radicado en el concepto de vida y por extensión también en lo que piensa el joven Hegel acerca de la belleza. En relación con esta característica principal, entender el amor como un sentimiento no sería muy adecuado. El amor no es un sentimiento entre otros, puesto que no es la experiencia de una particularización, sino el sentimiento de la vida, la manifestación —si se piensa el amor como manifestación— de una unificación que se despliega en el seno de la vida misma, por cuanto se trata de un ser y del movimiento a través del cual ese ser se hace presente. Bajo este aspecto, en el amor se produce una totalidad de unificación, expresión que desde luego acentúa la unidad, aunque la diferenciación no queda por completo anulada. Como es de esperar en un escrito como *El espíritu del cristianismo*, la figura de Jesús aparece repetidamente a propósito del amor, aunque en la interpretación hegeliana de este concepto está también muy presente Platón, y sobre todo el *Fedro*, donde explícitamente se relaciona al amor con la belleza.

En el significado ético del amor, cabría destacar que el sentimiento de la vida se traspone en el plano ético a un sentimiento pleno *(Durchfühlen)* de otra subjetividad. Comprender al otro como vida significa hacerle justicia en cuanto subjetividad y aceptarlo en la propia conciencia del autosentimiento vital. Esto es lo que Hegel, comentando el Sermón de la Montaña, describe como «una naturaleza total que ha sentido a la otra en el momento y ha percibido su armonía o disarmonía» (N293/

[21] Sobre esto, *cf.* los fragmentos 68, 69 y 84.

R332). En este sentimiento que penetra en la individualidad del otro hay un componente activo y otro pasivo, semejante a la conciencia estética, que puede captar la cohesión interna de una obra de arte, su armonía o su disarmonía. La experiencia del otro en el amor ofrece la experiencia de otra individualidad, en la cual uno se reconoce a sí mismo y lleva a cabo la experiencia de la identidad propia con la del otro. Por ello, en el terreno práctico, el amor como sentimiento de la vida representa el principio de las acciones y de las virtudes éticas. Es el principio de *la virtud* en acción y ello conlleva que no se pueden tomar en consideración a las virtudes en su multiplicidad y diversidad, sin faltar a la coherencia de lo que implica la necesidad de un todo de unificaciones. Pero el amor «se esfuerza por producir la totalidad de una multiplicidad infinita de acciones, por dar a la limitación de la acción individual... la apariencia *(Schein)* de la totalidad, de la infinitud» (N389/R271).[22]

Con otras palabras, siendo el amor el principio de la virtud, es un estadio superior al de las virtudes concretas, que como tales son unificaciones particulares. Así pues, también en el caso de la virtud se produce una progresión hacia una unificación completa. Esto supone, por una parte, que la verdad de las virtudes particulares es el amor, que ya no es particular. Por otra parte, el amor tiene un alcance más amplio: es principio ético en cuanto que es principio de acción. Precisamente, es la actividad que reconcilia al hombre consigo mismo en la medida en que le reconcilia con la virtud, y en este sentido «el amor es el complemento de las virtudes» (N295/R337). Un ejemplo paradigmático de esta elevación del amor por encima de la virtud es Jesús, quien a la vez realizó la negación de la ley y la complementación de la virtud, y su complementación no es una virtud mejor, sino un *espíritu*, cuyas acciones están por encima de la virtud de la caridad (*cf.* N271s/R314).

Resumiendo el significado general del amor como principio práctico, cabe decir que en el amor se supera la dualidad ética entre ser y deber-ser. Desde el punto de vista ético, amor es unidad concordante de sujetos individuales, comprendidos como totalidades, unidad del sujeto ético consigo mismo y a la vez superación de la positividad y de la escisión. Este principio es fundamentado metafísicamente por Hegel en la unidad de ser y vida, que son principios más altos que el amor. Como escribe Hegel en otro lugar, el ser es el lugar de una síntesis absoluta,[23] la unificación que no deja subsistir lo separado en cuanto separado. Por lo tanto, la unidad del sujeto ético

[22] Este texto anticipa un problema fundamental en Hegel, la relación de finitud e infinitud, que poco tiempo después será abordado explícitamente.
[23] *Cf.* fragmento 72, N382-385/R243-246.

se fundamenta en el ser puro y, puesto que no hay ningún otro deber ser que no fuera realizado, en él encuentra también el sujeto —que nunca es un sujeto aislado— su autorrealización adecuada. En tanto que unidad consumada, el ser es «vida», que abarca la totalidad de las vinculaciones. La noción de «vida» expresa la realidad unificada, la cual es también «lo bello», «lo eterno» y «lo divino» (*cf.* N268/R311, N316/R358 y N401/R286). En consecuencia, el carácter de la realidad —a diferencia de lo meramente pensado— lo determina Hegel mediante el concepto de vida, por cuanto en ella las partes no pueden existir ni ser pensadas aisladas del todo. Así afirma: «Solo para los objetos, para lo muerto, es cierto que el todo es algo distinto de las partes; en lo viviente, por el contrario, la parte del mismo es igualmente y en la misma mediada la unidad y la totalidad» (N308s/R350). Y, debido a la conexión interna entre «ser» y «vida», en el ser, que es vida completa, no solo se unifican el sujeto y el objeto, sino que también coinciden el todo y lo particular. Por el contrario, en el deber ser, la oposición entre lo universal y lo particular se entrecruza con la contradicción entre las partes y la de estas con el todo.

Dentro de esta concepción global, Hegel pone el amor como principio de la virtud y descarta las virtudes particulares, concebidas como entidades fijas y absolutas (*cf.* N293s/R336, N266/R308). Las colisiones y conflictos entre tal «pluralidad de absolutos» llevan al hombre moral a una situación de difícil salida, ya que si es moral y virtuoso por poseer una virtud determinada será también inmoral y vicioso al sobrepasar los límites de su virtud. La virtud particular, a diferencia del amor, encierra al hombre en los límites de su individualidad, sin permitirle orientarse hacia la construcción de la comunidad ética. En el ejemplo de Hegel, Juan el Bautista es el hombre que exhorta a cumplir virtudes particulares, porque no se le mostró a la conciencia «el gran espíritu que las abarca a todas» (N275/R317).

El espíritu que comprende en sí todas las virtudes se manifiesta a través de la unidad infinita de la vida. Por consiguiente, el criterio de una verdadera unificación es la «adecuación a la ley de la vida» (N387/R269). Cuando la ley de la acción no es la ley de la vida se produce una falsa unificación. Las virtudes particularizadas y absolutizadas no corresponden a esta ley de la vida, antes bien, se multiplican y aumentan sus oposiciones hasta que se hace imposible el cumplimiento de las mismas. En cambio, la virtud arraigada en la vida es «modificación de un espíritu viviente» (N293/R335), es, por lo tanto, aquella virtud que se constituye en la unidad de una constelación viviente más amplia que ella misma. Hegel no llega a decir que la virtud es un momento de la totalidad de la vida ética, pero la noción está de alguna manera aludida al ilustrar la relación de la virtud con el amor en analogía con el árbol entero y todas sus modificaciones, las cuales son escalones necesarios de su desarro-

llo (*cf.* N395/R278). Lo que sí afirma expresamente y sin ninguna clase de metáfora, es la exigencia de que cada virtud esté vinculada a un espíritu (*cf.* N293/R336), y esto dará razón de que la virtud en tal caso esté arraigada en la vida y de que sea una modificación de un espíritu viviente.

Sin esta condición la absolutización de las virtudes particulares es inevitable y por lo tanto el camino hacia el amor se cierra o, expresado de una forma más dramática: «no hay otro camino para la virtud que la desesperación y el crimen» (N294/R336). La inherencia de la virtud en un espíritu —y no de un modo general, en el hombre— permite hacer comprensible la fundamentación ontológica del amor como principio de unificaciones. En este mismo contexto escribe Hegel: «cuando el espíritu *uno* viviente actúe y se autolimite únicamente según la totalidad de las existentes, pero con una total ausencia de restricciones, sin ser dividido a su vez por la diversidad de las relaciones, entonces permanecerá solamente la multilateralidad de las relaciones, pero desaparecerá la profusión de virtudes absolutas e inconciliables» (*l.c.*). A la luz de reflexiones tan explícitas, cabe afirmar que el concepto de amor —que desde luego es indiscutiblemente importante— es solo el fundamento a partir del cual se despliega la estructura ontológica de la vida, la cual a su vez debe hacerse comprensible como «espíritu», en el que la vida se halla implícita. La verdad del «amor» y de la «vida» ha de ser resuelta en el concepto de «espíritu», y para ello es preciso ir más allá del horizonte del amor que hasta aquí se ha ido abriendo. Por lo demás, interesa hacer notar que en el amor encuentra Hegel una respuesta a la cuestión de cómo pensar lo universal sin oposición a lo particular, acaso uno de los problemas filosóficos que más le ocupan en estos años. «El amor no es un universal que se oponga a una particularidad; no es una unidad del concepto, sino unidad concordante del espíritu (*Einigkeit des Geistes*), divinidad» (N296/R338). Como se ve, Hegel no encuentra un modo mejor de expresar el logro definitivo del amor que esta unión consumada del espíritu, que aparece de un modo más explícito en el horizonte de la divinidad y de la infinitud.

4. La necesidad suprema del espíritu

Sin embargo, como se expuso al comienzo de este trabajo, en la progresión de unificaciones el amor es superado por la religión. El tratamiento de este tema solo aparece desarrollado en la segunda redacción de *El espíritu del cristianismo*, a partir de N297/R339, en conexión con contenidos evangélicos muy significativos de la vida de Jesús, en particular la Última Cena, las declaraciones de Jesús sobre su relación

con el Padre, y el comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan. Inmediatamente antes, en N296, Hegel hace una última reflexión sobre el amor y las virtudes: «únicamente el amor no tiene límites» *(l.c.),* y en un texto tachado contrapone el amor de Jesús a la falta de amor *(Lieblosigkeit),* que siendo de suyo algo negativo se manifiesta positivamente en la ley y el derecho.

A continuación, Hegel introduce su comentario a la Última Cena indicando que «el amor todavía no es religión» (N297/R339). Por esta razón, la cena tiene un carácter intermedio, pues siendo un acto de amor, no llega a ser un acto religioso. ¿Qué falta, entonces, para dar el paso a la religión? Según Hegel, «solamente una unificación en el amor, objetivada por la imaginación, puede ser objeto de una veneración religiosa» (N297/339). Por consiguiente, en la religión hay que contar con la imaginación y con un tipo de objetivación, o de representación, que produzca como resultado una imagen, pero no una imagen meramente sensible, sino unificada con el amor. Con otras palabras, en un acto religioso tiene que existir desde luego el amor, pero además los elementos corpóreos, objetivos, del acto tienen que dejar de ser lo que son para la conciencia empírica, transformarse en su sentido de objetos, pero sin desaparecer completamente, porque la religión demanda, por una parte el sentimiento —el amor— y por otra parte la presencia de algo que apele a la imaginación. Lo que exige Hegel, por tanto, para poder hablar de religión, y no solo de amor, es que se produzca la conexión entre lo subjetivo y lo objetivo, y además, entre lo objetivo y lo subjetivo, de tal modo que se supere la inmanencia del amor y la cosificación de los objetos, su mera objetividad, para convertirse en algo «divino».

Esta exigencia no solo se refiere a un acto tan específico del cristianismo como es la Última Cena; también puede aplicarse al modo de vida de las primeras comunidades cristianas y, en general, a cualquier situación en la que el amor sea considerado como principio último de unificación. Hegel afirma la necesidad de superar los límites del amor en términos muy claros: «Este amor es un espíritu divino, pero todavía no [es] religión; para transformarse en religión tendría que representarse a la vez en una forma objetiva; él, una sensación, algo subjetivo, tendría que fundirse con lo representado, con lo universal, y adquirir con ello la forma de un ser que puede ser adorado y es digno de ello. Esta necesidad de unificar por medio de la fantasía lo subjetivo y lo objetivo, la sensación y su exigencia de objetos, el entendimiento, en algo bello, en un dios, esta necesidad, la suprema del espíritu humano, es el impulso *(Trieb)* hacia la religión» (N332/R373). El amor no puede subsistir como sentimiento, no es la unificación suprema, aunque a través del amor se logre abrir el horizonte de consideración del espíritu. Por otra parte, si antes había surgido, ante el derecho y la ley, la necesidad del amor, ahora surge el impulso hacia la religión como necesidad

suprema del espíritu humano. Significativamente, esta necesidad suprema requiere la incorporación de la objetividad, que en años anteriores Hegel había considerado como algo meramente positivo y opuesto a la subjetividad. Ahora la objetividad forma parte de una síntesis superior, ya que el concepto de objetividad se ha ampliado y puesto en relación con la representación. Ello se debe también a que el término «objeto» denota dos clases de objetos muy diferentes: los que pertenecen al ámbito de lo opuesto y de lo muerto, y los que han sido vivificados. Esta última es la clase de objetividad que se reivindica para la esfera religiosa, aunque unida siempre con la subjetividad. En esta unión, que en el fondo es una reconciliación con lo objetivo, encuentra el amor su perfeccionamiento o *pléroma*.[24]

Ahora bien, además de estos elementos, en la religión han de estar presentes la fe y la divinidad, o lo divino, así como la infinitud, para que de algún modo pueda ser caracterizado el ámbito del espíritu. Hegel vuelve a retomar el concepto de vida para introducir a través de ella el concepto de infinitud y su relación a lo absoluto, aunque todavía no utiliza este término. El planteamiento de Hegel consiste en «pensar la vida pura», así como en explicitar en qué consiste la conciencia de la vida pura (*cf.* N302/R344). Se trata de captar la unicidad de la vida en su simplicidad originaria en la cual no hay diversidad, ni multiplicidad, ni determinación. La conciencia de la vida pura —que «sería la conciencia de lo que el hombre *es*» (N302/R344)— no puede ser resultado de una abstracción, ni tampoco de la reflexión: no es nada determinado, ya que lo determinado pone a la vez lo excluido y lo mantiene como algo opuesto. Al contrario, la vida pura es la fuente de todas las determinaciones, de todas las vidas individualizadas, de todos los actos. En este sentido, la vida pura aparece como espíritu o alma del mundo.[25]

Bajo esta perspectiva se produce una convergencia entre la vida pura y lo divino, que es también otro modo de configurar el espíritu o alma del mundo. Pero la cuestión que se plantea de inmediato es cómo puede adquirirse la conciencia de la vida pura, cómo el hombre, en cuanto vida finita, puede acceder al conocimiento de la vida pura, infinita. Naturalmente, no existe un modo único de abordar este problema, puesto que ya las formas del pensamiento y el manejo del lenguaje ofrecen

[24] Por lo demás, aunque el cristianismo sirve a la contextualización histórica de la idea principal y opera como vehículo de explicación inmediata, la búsqueda de la «bella religión» en la que se unen lo subjetivo y lo objetivo no coincide exactamente con el cristianismo histórico.

[25] Hegel conocía ya el escrito de Schelling *Sobre el alma del mundo* (*Von der Weltseele*, 1798), así como la discusión entre Jacobi y Herder sobre el significado de la noción «alma del mundo».

posibilidades diversas. Así escribe Hegel: «Puesto que lo divino es vida pura, es necesario que todo lo que se diga sobre ello no contenga nada contrapuesto. Tienen que evitarse todas las expresiones de la reflexión sobre relaciones de lo objetivo o sobre actividad, que significan un tratamiento objetivo de esto, ya que el efecto de lo divino es solamente una unificación de los espíritus» (N304/R346). El lenguaje de la reflexión, con el que Hegel lucha para expresar sus propias ideas, no puede ser un lenguaje adecuado para la vida pura y para lo divino. Es preciso, por lo tanto, evitar las categorías de la reflexión y desarrollar, al margen de ellas, un lenguaje que se aproxime a la consideración de la vida como un todo infinitamente articulado y viviente, que da unidad a cada una de las partes, en las que está presente la vida del todo. La vida pura, en cuanto alma del mundo, permite pensar que el mundo, como parte, adquiere su realidad en el ser total de la vida y como la verdad del ser no es real sino con la vida, puesto que el ser es vida en cuanto unidad consumada, según ya se ha expuesto, la verdad del mundo se funda asimismo en el ser de la vida.

Por otro lado, esta vida, en cuanto es captada de modo reflejo, es decir, conceptualmente, ha de ser limitada, ya que Hegel entiende la actividad de la conciencia como principio de limitación. Pero al propio tiempo la conciencia finita, que capta la vida de forma limitada, es luz —*phos*— que posibilita un conocimiento verdadero, en cuanto que ella misma es vida concebida. Consiguientemente, la conciencia, considerada como vida concebida, es la luz que hace visible lo real, o lo viviente, en su verdad (*cf.* N303, 307/R344, 349). Y, en última instancia, la posibilidad de que la conciencia finita capte la verdad de las cosas, aunque no pueda ser expresada reflexivamente, se funda en que el hombre y el mundo están penetrados de una vida infinita. «La conexión de lo infinito y lo finito es ciertamente un misterio sagrado, porque esta conexión es la vida misma; la reflexión, que separa la vida, puede diferenciarla en lo infinito y lo finito y solo la limitación, lo finito considerado para sí, ofrece el concepto del hombre en cuanto opuesto a la divinidad; fuera de la reflexión, en la verdad, aquella [la limitación, MP] no tiene lugar» (N309s/R351). Por de pronto, la conexión entre lo infinito y lo finito hace referencia a la relación entre el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre y por ende a la relación entre el Logos hecho singular (Jesús) y la vida infinita (Dios), que le precede inmediatamente. En los dos casos se da una relación viviente, la cual supone una unidad no meramente conceptual. Y Hegel cuestiona con acierto la validez de la estructura proposicional del juicio para expresar el contenido de la vida infinita, ya que todo juicio *(Urteil)* se construye sobre una división originaria *(Ur-Teilung)*, que lleva en sí la distinción de sujeto y predicado en cuanto contraposición entre lo particular o individual y lo universal.

Pero la conexión entre lo infinito y lo finito es también la presencia de lo infinito ante la conciencia finita, para la cual las formas de la reflexión siguen siendo desde luego operativas. Hegel aún no se plantea expresamente el problema del conocimiento y por ello con el término «reflexión» se refiere a la vez a dos tipos de procesos distintos. Por un lado, la reflexión es un proceso de pensamiento que contrapone el pensar a lo pensado; por otro lado, la reflexión es un proceso ontológico de separación. Así, la reflexión se opone a la vida, y sobre todo a la «vida pura», donde se da una indistinción entre lo infinito y lo finito, y entre el hombre y la divinidad. Esta interpretación es consistente en el contexto de la diferenciación entre el entendimiento y la reflexión, por un lado, y la vida, por otro, que Hegel mantiene por el momento. Solo desde una consideración conceptual reflexiva lo infinito se opone a lo finito, así como la totalidad es diferente de sus partes. La conexión entre lo infinito y la conciencia finita es el «puro sentimiento de la vida», que excluye toda oposición (*cf.* N303s/R345s).

En esta época Hegel sobrentiende que el hombre aspira al conocimiento de lo infinito sin lograrlo. No lo consigue a través de la filosofía, es decir, la filosofía de la reflexión, y tampoco lo alcanza de modo efectivo en la religión. Por ello caracteriza como «fe» la presencia consciente de este puro sentimiento de la vida, cuyo objeto ha de ser infinito. Desde luego que no se trata de la «fe racional» de los ilustrados, sino del modo de acceder a lo infinito en cuanto espíritu. Y aunque la fe es un estadio intermedio entre la ignorancia y el conocimiento en sentido estricto de lo divino bajo la forma de autoconciencia, con todo es un vislumbre y un anhelo hacia la unión con el mismo (*cf.* N313/R354s).

Bajo este punto de vista se comprende mejor el alcance de lo que Hegel afirma: «Tener fe significa conocer el espíritu por medio del espíritu, y solamente espíritus iguales pueden conocerse y comprenderse» (N289/R331). La fe recibe su sentido pleno al ser comprendida como un conocimiento del espíritu por otro espíritu igual, lo cual puede aplicarse a Jesús —según se expuso anteriormente—[26] y necesariamente ha de convenir a Dios, por cuanto Dios, la vida pura, es espíritu y solo puede ser comprendido como espíritu. Así pues, «creer» equivale de algún modo a «conocer», aunque más adecuadamente debería interpretarse como «reconocer», en cuanto que creer es reencontrar en lo divino lo que el hombre *es*. Por ello, si el Padre y el Hijo son «modificaciones de la misma vida» (N308/R350), también el hombre es

[26] *Cf. ibid.*, p. 12.

«una modificación de la divinidad» (N313/R355). La conexión entre lo infinito y lo finito se despliega en un ciclo de modificaciones a través de las cuales la vida se completa a sí misma y la fe es el sentimiento de tal conexión.

Hegel descubre al final de la época de Frankfurt una relación de identidad entre vida y espíritu, ya que ambos se integran en un mismo esquema dialéctico. Tal identidad, que será explícitamente formulada en el llamado *Fragmento de sistema*, queda aquí únicamente indicada mediante la identificación de Dios con la vida pura, la cual puede unificar los espíritus precisamente en cuanto que ella misma es espíritu. La concepción de la Trinidad que Hegel expone en *El espíritu del cristianismo* se apoya asimismo en dicha identidad. A este respecto escribe: «La consumación de la fe, la vuelta a la divinidad de la cual el hombre había nacido, cierra el ciclo de su desarrollo» (N318/R360). La fe no constituye de una manera efectiva y real la conexión entre lo infinito y lo finito. Pero la distancia entre la fe y la vida enteramente infinita y divina se recorre mediante el retorno a la vida infinita. Esto supone que la fe, en cuanto estadio intermedio respecto del autosentimiento de la divinidad, tiene que ser plenificada y completa, lo cual es entendido ontológicamente como consumación de la unidad con la vida infinita. En la fe, el hombre conoce solamente la limitación de su particularidad, en la medida en que concibe la vida infinita de sí mismo. La consumación de la fe hasta el conocimiento de lo divino en uno mismo se lleva a cabo mediante un proceso de unificaciones y el cumplimiento de este desarrollo supone la liberación de las limitaciones de la vida finita, en cuanto separada de la infinita. Con ello se tiene que cumplir la realización de lo finito, en cuanto visto en su unión con lo infinito. Y en último lugar —o en primer lugar, puesto que lo último es desde el origen lo primero—, a este ciclo corresponde también la determinación de la Trinidad como desarrollo triádico del espíritu.

Dice Hoffmeister que la vacilante fe cristiana ha sido sustituida en Occidente por una fe en la realidad y actividad metafísica del espíritu.[27] A este respecto podríamos añadir que en el caso de Hegel la necesidad de hablar del espíritu se inscribe en su primera época dentro del círculo de la fe, que por sí misma siempre es para él insuficiente. A nuestro juicio, en *El espíritu del cristianismo* Hegel reflexiona sobre un conjunto de necesidades, que incluyen la necesidad de la reconciliación, la necesidad del amor y la necesidad de la religión. No existe, sin embargo, una ordenación progresiva de carácter lineal entre ellas, porque unas y otras se interrelacionan y coimpli-

[27] *Cf.* Hoffmeister, J., «Zum Geistbegriff des deutschen Idealismus bei Hölderlin und Hegel», en: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 10 (1932), pp. 1-44, 3.

can de una manera circular y recurrente. Aunque la necesidad de la religión se muestra como la necesidad suprema del espíritu humano, indudablemente se nutre de la necesidad de la reconciliación y de la necesidad del amor. A su vez, en cada una de ellas emerge una precaria y primeriza configuración del espíritu, que colma y expresa la superación del desgarramiento y de la limitación subyacente. Cuando Hegel, en el escrito de la *Diferencia*, se ocupe explícitamente de la «necesidad de la filosofía»[28] comenzará a sentar las bases para un desarrollo sistemático del concepto de espíritu.

Bibliografía

Baum, M. y K. R. Meist, «Durch Philosophie leben lernen», en: *Hegel-Studien*, 12 (1977), pp. 43-81.

Bienenstock, M., «De l'esprit: les philosophes allemands et l'Aufklärung», en: *Revue Germanique Internationale*, 2 (1995), pp. 157-179.

Brito, E., «Deux théories de l'esprit: Hegel et Schleiermacher», en: *Revue philosophique de Louvain*, 91 (1993), pp. 31-65.

Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn: Bouvier, 1976; «Hegels Dialektik. Der dreifache Bruch mit dem traditionellen Denken», en: *Philosophia perennis*, Erich Heintel zum 80. Geburstag, edición de H.-D. Klein y J. Reikerstorfer, Frankfurt: Suhrkamp, 1993, pp. 126-138.

Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlín, 1905, y *Gesammelte Schriften*, 4, Stuttgart: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963 (*Hegel y el idealismo*, en: *Obras de Dilthey V*, México: FCE, 1956).

Hamacher, W., «Pleroma – zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel», en: Hegel G.W.F., *Der Geist des Christentums*, Frankfurt/Berlín/Viena: Ullstein, 1978, pp. 7-333.

Harris, H.S., *Hegel's Development. Toward the Sunlight (1770-1801)*, Oxford: Clarendon Press, 1972.

Hartkopf, W., *Der Durchbruch zur Dialektik in Hegels Denken*, Meisenheim am Glan: Hain, 1976.

Henrich, D., «Hegel und Hölderlin», en: *Hegel im Kontext*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971, pp. 41-72.

[28] Hegel, G.W.F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Jena, 1801 (*Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, versión española de María del Carmen Paredes, Madrid: Tecnos, 1990, pp. 17ss.).

Jaeschke, W., *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Jamme, Ch., *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn: Bouvier, 1983.

Jamme, Ch. y O. Pöggeler, *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

Kondylis, P., *Die Entstehung der Dialektik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.

Lukács, G., *Der junge Hegel (Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie)*, Viena: Europa-Verlag, 1948 (*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* México: Grijalbo, 1963).

Paredes Martín, María del Carmen (ed.), *Política y religión en Hegel*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995.

VV.AA., *El inicio del idealismo alemán*, Madrid: UCM-UNED, 1996.

El significado de la religión en la gestación del sistema filosófico de Hegel en Jena[1]

Luis Mariano de la Maza
Pontificia Universidad Católica de Chile

Cada vez existe más conciencia, en el marco de los estudios relacionados con la edición histórico-crítica del *opus* hegeliano, acerca de lo relevante que es el período de Jena para el desarrollo del sistema de filosofía de Hegel. Las más importantes decisiones respecto de cada una de las partes del sistema, incluyendo las que se refieren a la religión,[2] fueron tomadas en este período.

En esta conferencia procuraré mostrar que la comprensión del sentido y de los cambios estructurales de la concepción de la religión en este período permite comprender también el sentido y los cambios que se están produciendo en los comienzos de la constitución del sistema hegeliano de la filosofía. El propio Hegel parece

[1] Esta publicación es parte de los resultados de una investigación financiada por FONDECYT entre 1998 y 2000 (Proyecto N.° 1980841).

[2] W. Jaeschke sostiene que las opciones fundamentales en este ámbito pueden resumirse en la unificación de dos tendencias contrapuestas: por una parte, la religión es sacada de la esfera estética y ética y puesta nuevamente en el contexto de un sistema metafísico; por otra parte, es puesta en conexión con múltiples dimensiones del espíritu, entre las que se encuentran justamente el arte y la ética, pero sin aceptar que se reduzca a cualquiera de sus manifestaciones. *Cf.* Jaeschke, W., *Die Vernunft in der Religion*, p. 138 (consultar bibliografía, pp. 57 y 281).

corroborar esta afirmación al escribir en un artículo de esta época: «[...] lo que en el instante actual constituye en general el interés de la filosofía es poner de nuevo a Dios absolutamente en el vértice de la filosofía como el fundamento exclusivo de todo, como el único *principium essendi* y *cognoscendi* [...]».[3]

Sin embargo, el modo concreto como Hegel procura realizar este propósito pasa por distintas fórmulas. Comienza con una división del sistema en cuatro partes, en la que la religión ocupa la última y culminante, pero unida al arte. Posteriormente reemplaza esa división por una tripartita, en la que la religión y el arte se subordinan a la eticidad como la parte principal del sistema. Más adelante asigna a la religión una función histórico-especulativa. Finalmente, en los últimos años de Jena, la religión cobra autonomía y alcanza una dignidad por encima de la vida ética y del arte, aunque al mismo tiempo se subordina a la filosofía. En lo que sigue procuraré exponer sucintamente el sentido de estas transformaciones. Lo haré destacando cinco puntos que a mi juicio constituyen lo medular del aporte de la religión a la constitución del sistema de filosofía de Hegel. Estos puntos son:

I. Dios o el absoluto es cognoscible, porque no permanece simplemente encerrado en sí mismo, sino que se manifiesta o revela en el mundo real.
II. Dios se manifiesta en la naturaleza y en el espíritu, pero la verdad más profunda de lo que es Dios se encuentra en el mundo del espíritu. Dios se intuye a sí mismo en el mundo ético, cuya máxima expresión es la comunidad política libre.
III. El espíritu es también la verdad más profunda del hombre, por lo que Dios y el hombre se identifican en sí. Pero la conciencia de esta identificación no es inmediata, sino que tiene que ser alcanzada mediante un proceso de mediación histórica que supere la contingencia de la historia real o fáctica en una historia ideal.
IV. El espíritu no es un principio contrapuesto a la naturaleza, sino que está reconciliada con ella a partir de su diferenciación. La estructura fundamental que presupone la reconciliación es la libertad del espíritu como estar consigo mismo en lo otro de la naturaleza.
V. La reconciliación definitiva requiere la elaboración conceptual necesaria de la ciencia especulativa o filosofía.

[3] *GW* IV, p. 179.

I

En el primer libro que Hegel publica con su nombre, la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, sostiene que la filosofía se encuentra en un «estado de necesidad» que presupone el absoluto como algo que se busca, pero que por lo mismo ya está presente, pues de otra manera no podría ser buscado. La necesidad de la filosofía surge del hecho de que la conciencia humana finita, al encontrarse escindida en contraposiciones como las que establece entre el ser y la nada, el concepto y el ser, la finitud y la infinitud, está separada del absoluto, es decir, no forma una totalidad con él. Frente a este estado de necesidad, Hegel define la tarea de la filosofía como «restablecimiento de la totalidad» o «construcción del absoluto para la conciencia».[4]

Hegel invierte la relación que había establecido en el período de Frankfurt entre filosofía y religión.[5] En Frankfurt, Hegel concebía la filosofía como una especie de vía negativa que solo conduce a la religión y culmina en ella, en la medida que descubre la necesidad de elevar la vida finita a la vida infinita, aunque no es capaz de realizar por sí misma esta elevación mediante un saber unitario. Ahora, en cambio, no solo afirma Hegel que el conocimiento de lo absoluto o lo divino es posible, sino que explicita además que se trata de un conocimiento sistemático, un saber que conecta la multiplicidad de los saberes parciales para que de allí resulte una exposición sistemática del absoluto como uno, según el modelo de Spinoza.

El conocimiento sistemático del absoluto tiene, sin embargo, un lado negativo, que Hegel resume con el concepto del «escepticismo». Hegel valora el escepticismo, considerándolo como algo más que una mera concepción particular de la filosofía. El escepticismo representa para él un aspecto estructural e insoslayable del pensamiento especulativo,[6] que consiste en detectar las inconsistencias y contradicciones del pensamiento que se queda encerrado en las determinaciones finitas del pensar reflexivo y del sentido común. A este auténtico sentido del escepticismo le contrapone un mal escepticismo de corte empirista, que declara el conocimiento del abso-

[4] *GW* IV, p. 15s.

[5] Hegel llamaba en Frankfurt «ser» a la unificación operada por el amor y que no puede ser aprehendida racionalmente. Es por ello que el cumplimiento del amor se encuentra a su juicio en una religión mediada por la reflexión, pero a la vez superadora de la misma en tanto que «elevación de la vida finita a la vida infinita». *Cf.*, por ejemplo, *Escritos de juventud*, pp. 243s, 401s.

[6] *GW* IV, p. 207.

luto como contradictorio e imposible por principio. Un escepticismo bien entendido ve en las contradicciones del entendimiento el fundamento para la elevación racional hacia la identidad en que las antinomias encuentran su unidad.

En *Creer y saber*, Hegel, en abierta confrontación con el pensamiento de Jacobi, asocia este concepto especulativo del escepticismo con el de nihilismo. Jacobi había puesto de relieve un concepto de nihilismo dirigido especialmente contra Spinoza y Fichte, según el cual el nihilismo consistía en una reducción de toda objetividad a un tejido de la subjetividad humana que disuelve lo dado en la nada.[7] En cambio, para Hegel se trata de la intelección de la nada implicada necesariamente en el conocimiento reflexivo como lado negativo del verdadero conocimiento absoluto, y lo relaciona con el dolor infinito de la pasión de Dios en el Viernes Santo que es condición de posibilidad del gozo de la resurrección gloriosa.[8]

En este mismo texto abundan también las diatribas contra Kant y Fichte, por ser los principales exponentes, cada uno a su manera, de un pensamiento meramente reflexivo, incapaz de advertir la necesidad de que el saber finito se remonte a un saber auténticamente infinito. ¿Pero qué es lo que a juicio de Hegel legitima la posibilidad de un conocimiento absoluto del absoluto? La razón no hay que buscarla en el hombre, sino en Dios mismo, más precisamente en el hecho de que por esencia es manifestación de sí mismo en el mundo y que retorna a sí, arrastrando consigo, por así decir, a la conciencia finita del hombre a su fundamento infinito.

Aproximadamente de esta época es también el fragmento acerca del triángulo divino que ha sido transmitido por Rosenkranz.[9] Me parece que en él se documenta significativamente el intento de trasponer filosóficamente un contenido central de la teología cristiana, a saber la doctrina de la Trinidad. Más allá de las complicadas y un poco artificiales fórmulas que ensaya Hegel para establecer la mediación de las distintas personas divinas entre sí, este fragmento es revelador de la pretensión de entender el concepto de Dios como un movimiento de mediación de las personas divinas que no es solamente inmanente, sino que se extiende también a la tierra, el mundo o el universo. En su sentido más completo, el espíritu de Dios sería el retorno a la unidad a partir de la manifestación visible de Dios en el universo. Pero justamente esta concepción del espíritu es la que hace posible la identificación de la autoconciencia de Dios con el saber verdadero del hombre.

[7] *Cf.* Jacobi, F., *Werke*, III, pp. 20, 24.
[8] *GW* IV, p. 414.
[9] *GW* V, pp. 479-482.

En la *Diferencia*[10] y en un fragmento del conjunto correspondiente a la lección de 1801/02, *Introductio in philosophiam,* Hegel sitúa a la religión junto con el arte en la parte cuarta y final de su sistema. En este sistema el absoluto se expone primero en sí mismo como idea especulativa y luego como realidad o manifestación de la idea en el universo. Después de la ciencia de la idea, es decir de la Lógica y Metafísica consideradas en conjunto, está la ciencia de la realidad de la idea, que contiene la segunda y tercera partes del sistema. La idea especulativa se realiza en la naturaleza y retorna a sí en el espíritu. Pero este retorno a sí en el espíritu está compuesto a su vez de dos partes: la primera corresponde a lo que Hegel llama la «eticidad absoluta», que más tarde en su sistema maduro será la filosofía del espíritu objetivo o filosofía del derecho; la segunda, en cambio, contiene la culminación del sistema en la filosofía del arte y de la religión. La religión y el arte constituyen una unidad cuya función es la de sintetizar o «resumir» la totalidad de las manifestaciones del absoluto en una intuición, es decir, en una captación inmediata, unitaria o «indiferenciada» del absoluto, que cierra el sistema de la ciencia especulativa retornando a la idea inicial. Tanto el arte y la religión como la propia especulación, de la que son la parte culminante, constituyen, según Hegel, una «intuición de la vida absoluta» que se organiza como «culto divino». Curiosamente, Hegel agrega que esta intuición es organizada por un «pueblo libre».[11] Esto quiere decir que no tiene lugar en la conciencia de algún individuo particular, sino que se realiza en la forma de un culto comunitario que tiene un sentido práctico de liberación.

¿Pero de qué clase de libertad está hablando Hegel? En el fragmento «La idea de la esencia absoluta...» da solamente una indicación muy general: el pueblo libre se realiza sometiendo bajo sí «el reino de la necesidad y del derecho». Los fragmentos de esta misma época acerca de la *Constitución de Alemania* no arrojan mucha más luz sobre este tema, pues se limitan a señalar que la división religiosa entre católicos y protestantes ha traído como consecuencia la separación de la iglesia y el Estado, la que a su vez es una condición indispensable de la constitución del Estado moderno autónomo. Pero junto con afirmar la autonomía del Estado frente a la iglesia subraya que la religión expresa lo más íntimo y esencial de los hombres y constituye el vínculo fundamental entre ellos.[12] ¿En qué consiste este vínculo? Para encontrar una res-

[10] *GW* IV, p. 72ss.
[11] *GW* V, p. 264.
[12] *GW* V, pp. 99, 171.

puesta más elaborada tenemos que interrogar los textos que Hegel escribió entre 1802 y 1803 acerca de la eticidad y el derecho natural.

II

En el artículo «Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural» de 1802/03, el sistema de la filosofía se divide en tres partes y no en cuatro.[13] Esto se debe a que la «aparición del absoluto», es decir, aquello que anteriormente correspondía a la «realidad de la idea» se divide ahora en dos partes, no en tres. El absoluto se define ahora como «unidad de la indiferencia y de la relación»; pero hay una manifestación del absoluto determinada por la forma de relación en la que prevalece la pluralidad: es la «naturaleza física»; y hay una manifestación del absoluto determinada por la forma de relación en la que prevalece la unidad: es la «naturaleza ética». La principal diferencia con el sistema anterior consiste en que la naturaleza ética incluye ahora dentro de sí la filosofía del arte y de la religión, que antes constituían una forma superior totalizante.

El absoluto se resume en la unidad infinita perfecta cuando se realiza como eticidad. El concepto que usa Hegel para definir el absoluto es el de «éter», un concepto que, al igual que Schelling, toma de la antigüedad griega, especialmente del *Timeo* de Platón. El éter es el fundamento y esencia absoluta de todas las cosas, que no se identifica con ninguna forma particular, pero puede darse a sí mismo todas las formas. El éter no es propiamente la divinidad, puesto que para serlo tiene que alcanzar la plena unidad con la multiplicidad de sus formas.[14] Hegel expone una concepción de la divinidad que se remonta al *Fedro* de Platón (246 c-d), obra en la que lo divino aparece como un animal inmortal, cuya alma y cuerpo están unidos eternamente. Para ello requiere la actividad de la inteligencia que opera en la vida ética, o sea en la organización política de los pueblos. En la vida ética se produce la armonía perfecta entre los individuos que acceden al absoluto por el ejercicio de su inteligencia y la universalidad de las leyes y costumbres éticas, y en eso consiste la unión perfecta del cuerpo y del alma a que se refería el concepto anteriormente mencionado de la divinidad.

[13] *GW* IV, p. 432s.
[14] *Ibid.*

Todo lo que ha resultado del despliegue de las distintas figuras etéreas se recoge en la eticidad absoluta al modo de un autoconocimiento de Dios en el que este puede intuirse a sí mismo como uno con sus diferencias. Este proceso es el culto religioso, y consiste básicamente en unificar o «reconstruir» en el orden práctico las diferencias entre el estamento de los libres y los demás estamentos. El estamento de los libres está definido por su orientación completamente volcada hácia lo público y universal, es decir hacia el quehacer político y filosófico, que Hegel concibe, igual que Platón, como dos actividades íntimamente unidas. Los hombres que pertenecen a este estamento no están preocupados primariamente de sus intereses particulares, pues su trabajo se relaciona con la conservación del todo de la organización ética. En cambio, el estamento de los no libres es el de aquellos hombres que se mueven en el ámbito de las necesidades humanas y la búsqueda de su satisfacción mediante el trabajo y la propiedad individual asegurada jurídicamente.

Dado que no hay vida ética posible sin individuos sanos y fuertes capaces de ir a la guerra, ni es posible ignorar los bienes materiales (alimentos, herramientas, infraestructura, etc.) que se requieren para el buen funcionamiento del Estado, es necesario que la ética se «reconcilie» con esta dimensión de la realidad. Este reconocimiento implica, en cierto sentido, la muerte de lo ético, pues es la negación de la subordinación del individuo a lo general. Por otra parte, la vida ética tiene que impedir que estas determinaciones particulares de lo ético se conviertan en un poder absoluto, capaz de relativizar los fines superiores del Estado y poner estos a su servicio. Es necesario que la eticidad, al mismo tiempo que reconoce la dimensión inorgánica o económico-social de la vida ética, se purifique de ella. Hegel propone entender este doble aspecto de reconocimiento y de purificación como una realidad trágica y a la vez divina: «Esto no es otra cosa que la representación de la tragedia en lo ético, que el absoluto juega eternamente consigo mismo, dado que se produce eternamente en la objetividad, entregándose, por lo tanto, en esta figura suya, al sufrimiento y a la muerte, y se eleva de sus cenizas a la gloria».[15]

Imposible no advertir en esta descripción la resonancia del motivo cristiano de la reconciliación asociada a la resurrección, que pasa por el padecimiento y la muerte. Pero Hegel no está pensando aquí primariamente en la religión cristiana, sino más bien en la religiosidad que se trasunta en las grandes tragedias griegas, como la *Orestíada* de Esquilo. Allí se trata del proceso en el que el pueblo de Atenas debe dirimir

[15] *Ibid.*

entre Apolo y las Erinias por la suerte de Orestes, quien ha dado muerte a su madre, Clitemnestra, al serle revelado por Apolo que ella había matado a su padre. Los hombres del tribunal no pueden resolver si liberar a Orestes, como quiere Apolo, o entregarlo a la furia vengadora de las Erinias, pues ambas divinidades son igualmente reconocidas por el pueblo. Finalmente es la diosa Atenea la que resuelve dejarlo libre, pero al mismo tiempo tranquiliza a las Erinias, asignándoles un lugar de culto en la ciudad bajo el nombre de Euménides. Las Erinias que se convierten en Euménides representan aquella dimensión de lo ético que se reconoce, pero al precio del sacrificio y la depuración. El interés meramente particular por la venganza es elevado a un interés colectivo amable y bienhechor.

III

En los «Materiales para una lección sobre derecho natural», que probablemente fueron redactados hacia 1803, Hegel considera por primera vez que la religión no solo es algo que lleva a su plenitud la vida ética de un pueblo, sino también algo que tiene que llegar a su propia plenitud a través de diversas etapas históricas. Estas etapas señalan, según Hegel, «tres dimensiones universales de la razón»: 1) la dimensión de la identidad, que corresponde a un estado originario de armonía del espíritu y de la individualidad natural; 2) la dimensión de la diferencia, a partir de la cual el espíritu procura la reconciliación mediante la construcción de una identidad relativa; 3) la unidad diferenciada del espíritu y la individualidad natural como subsunción de la identidad relativa bajo la identidad absoluta del comienzo.[16]

A la primera dimensión pertenece, según Hegel, la religión de los griegos antiguos en tanto que «bella mitología» o aquella forma de religión en la que el arte cumple con su función más elevada y noble. Hegel la designa como «religión natural», puesto que en ella la naturaleza es representada panteísticamente como algo sagrado.[17]

Los dioses griegos representan la armónica integración de la belleza, la verdad y el bien con la vida humana, integración que consiste en un diálogo o interrelación con ellos. Pero para que el espíritu se manifieste como tal tiene que tomar distancia respecto de la inmediatez natural. Por ello, en la segunda dimensión de la razón o

[16] *GW* V, p. 460s.
[17] *GW* V, p. 461.

etapa de la historia, el espíritu abandona el hogar que tenía en la naturaleza, lo que se manifiesta históricamente con la *pax romana*, es decir, el sometimiento de los pueblos bajo el yugo imperial. El espíritu y la realidad se separan, quedando la naturaleza «entre ambos como un cadáver profanado».[18] El pueblo en el que el dolor provocado por esta desgarradora división cala más hondo es, según Hegel, el pueblo judío, por lo que es en su seno donde brota una nueva religión que renueva, en la persona de Cristo, la conciliación con la realidad y le proporciona una nueva consagración a la naturaleza.[19]

En Cristo se reúnen tanto el desprecio a la naturaleza secularizada como la confianza de la unidad del hombre con Dios. Su muerte en la cruz es la respuesta del destino a su desprecio del mundo,[20] mientras que la resurrección desde la tumba expresa complementariamente la reconciliación con la naturaleza.

Con esta nueva religión que reconstituye la conciliación, la historia deja de tener un carácter meramente empírico, pues los hechos históricos tienen al mismo tiempo el sentido de ser manifestación de Dios como identidad absoluta que se hace consciente de sí a partir de la escisión. La naturaleza pasa a ser, desde la perspectiva del Crucificado, lo otro del espíritu que se ha diferenciado en sí mismo.

La tarea más importante de la religión consiste en superar el carácter empírico y contingente de la historia, y convertirla en «historia de Dios». Mediante el culto, la religión se depura de la personalidad singular de su fundador y de todas las contingencias que imperaban en la religión natural. Por otra parte, la historia de Dios, la indiferenciación ética entre naturaleza y espíritu, pasa a ser la historia de todo el género humano, que puede ser recorrida por cada uno de sus miembros.[21] Dios se convierte ahora en la divinidad del género humano, «el Dios nacional del género»,[22] que es mucho más que la divinidad limitada de un determinado pueblo, como había sido considerada por Hegel hasta entonces.

Pero la aparición del protestantismo revela que la identidad reconstruida por el catolicismo no es absoluta, sino solamente relativa, y que debe ceder su lugar a la «subjetividad septentrional» que refiere la consagración del mundo a un Más Allá

[18] *Ibid.*

[19] *GW* V, p. 461s.

[20] En este contexto recurre Hegel a la famosa expresión, de origen luterano, «que Dios mismo estaba muerto en la tierra».

[21] *GW* V, p. 463.

[22] *GW* V, p. 462.

trascendente y extraño al mismo, de modo que la confianza de la reconciliación se convierte en una nostalgia infinita que reduce la vida a un mero laborar cotidiano, nuevamente desacralizado.[23]

Hegel postula en la tercera «dimensión» de la razón una nueva forma de religión, que debe formarse a partir del cristianismo, pero complementada por la filosofía. A ella le correspondería realizar la esperada reconciliación identificadora de la naturaleza y el espíritu de un modo absoluto y definitivo. La principal novedad de esta reconciliación definitiva consiste en que la consagración de la naturaleza ya no tendría su origen en un ser trascendente, sino que tendría que venir de un espíritu que emergiera desde un «pueblo libre», que fuera lo suficientemente audaz como para configurarse a sí mismo sobre su propio suelo.[24]

A la filosofía le asigna Hegel la función de descubrir la necesidad de este proceso, de modo que los conflictos y oposiciones que implica no sean aceptados con la mera resignación que imponen los hechos, sino con una actitud verdaderamente libre y soberana. Esta función de la filosofía desplazará en la etapa siguiente de la evolución del pensamiento hegeliano la importancia que Hegel todavía atribuye al arte y la mitología.

IV

Desde mediados de 1803, Hegel caracteriza en sus bosquejos sistemáticos al absoluto como espíritu, vale decir, como una relación consigo mismo mediada por la alteridad. Esta definición aparece en algunos fragmentos donde se presenta al espíritu como enfrentado a la naturaleza y superándola en esta contraposición.[25] La superación consistiría en un «despertar de la conciencia», en virtud del cual se diferencia realmente el yo individual de la generalidad de la naturaleza.[26] A la filosofía se le asigna la tarea de reconciliar esta diferencia.

Hegel reprocha a Fichte el querer asegurar la realización de la razón y la libertad incondicionada de la voluntad mediante la mera negación del mundo, lo que implicaría desconocer tanto la esencia del espíritu como el carácter divino de la naturale-

[23] *GW* V, p. 464.
[24] *GW* V, p. 465.
[25] *GW* V, p. 370.
[26] *GW* V, pp. 365, 368.

za. Aparentemente Hegel defiende la misma doctrina de Fichte, pues sostiene que «el espíritu se encuentra enfrentado a una naturaleza, lucha contra esta oposición y llega a sí mismo como vencedor sobre la naturaleza». Pero la diferencia fundamental está en el énfasis que Hegel pone en el retorno del espíritu a sí mismo. No ve en la naturaleza el mero objeto de la negación de lo que es opuesto al espíritu, pues su negación se refiere justamente a la oposición entre espíritu y naturaleza. La estructura de la negación en Hegel es la de una negación de la negación, o sea, una «superación del ser-otro». La consecuencia es que el espíritu no se concibe como una realidad «en sí», enfrentada a su negación, sino que es el resultado de un proceso de constitución que pasa a través de la negación.[27]

La concepción del espíritu como proceso de autoconstitución o de llegar a ser a través de la negación implica también la superación de una concepción de la identidad de la naturaleza y el espíritu como «indiferencia», al modo defendido por Schelling.[28] En efecto, la identidad a la que apunta Hegel incluye también la no-identidad, que es justamente el momento de la negación antes aludido. La identidad no es algo dado de antemano sino algo que se reconoce a partir de la contraposición. La liberación de la naturaleza tiene en Hegel el sentido de la liberación respecto de las determinaciones extrañas que, de permanecer como tales, le impedirían al espíritu descansar en sí mismo, pues lo referirían a algo fuera de sí. En otras palabras, el espíritu no sería libre.

La conciencia tiene que reconocer que, en su lucha contra la necesidad ciega del mundo establece una relación con él y, por lo tanto, permanece bajo su influjo. Si el individuo se limitara a contraponer su libertad a aquella necesidad, en lugar de apropiarse de ella, se convertiría en una conciencia desgraciada para la cual todas las normas técnicas, morales y religiosas que regulan las distintas relaciones que él mismo establece con la naturaleza serían algo externo y extraño.

En este contexto aparece una dura polémica contra la concepción del arte como forma superior del conocimiento filosófico, que revela un claro distanciamiento con respecto a su pensamiento anterior influido por Schelling.[29] La esperanza en una mitología vinculante de la comunidad política al modo de los griegos es considerada ahora como ilusoria. Los ideales de la antigüedad clásica no pueden ser recuperados

[27] *GW* V, p. 370.
[28] *Cf.*, por ejemplo, Schelling, F.W.J., «Darstellung meines Systems der Philosophie», § 14ss., en: *Ausgewählte Werke*, I/4.
[29] *Cf.* al respecto Jaeschke, W., *Die Vernunft in der Religion*, p. 170ss.

bajo las condiciones de escisión y fraccionamiento cultural propias de la modernidad. Lo único que le queda al arte es soñar un mundo distinto, pero irreal e irrealizable. Este juicio no se extiende solamente al arte griego, sino que alcanza a toda forma del arte como tal. Independientemente de sus contenidos y formas particulares pasa a ser considerado como expresión de una época pasada.

El hecho de que Hegel le niegue ahora al arte la capacidad de realizar la reconciliación definitiva no significa por otra parte que esta tarea pueda asumirla en su lugar la religión. Aunque esta sea su finalidad, no logra realizarla más que en forma relativa, pues su orientación escatológica condena a la conciencia a un sentimiento de nostalgia, ya sea de un pasado en el cual ya no se está o de un futuro que no se alcanza nunca de un modo efectivo.

A partir de esta crítica, Hegel sitúa a la filosofía como saber científico-especulativo tanto por encima del arte como de la religión. A ella le queda reservado el cumplimiento de una auténtica reconciliación asociada a la intelección de la necesidad de los procesos históricos de desarrollo de la conciencia. Su misión es iluminar conceptualmente el proceso universal de la conciencia que hasta entonces había culminado en el arte y la religión.

La nueva reconciliación que procura realizar la filosofía asume que la vida del espíritu se despliega en medio de un mundo desdivinizado y lleno de contradicciones, cuyo sentido ha de ser desentrañado. La mitología que unifica poesía y religión solo conserva, en tanto que «invención de todo el pueblo», la función de exponer la conciencia del absoluto de tal manera que el pueblo pueda encontrar en ella su esencia. Pero este «encontrar» ocurre en el nivel de la intuición, que según Hegel solo permite descubrir al espíritu en la dimensión de lo visible y audible, es decir que solo puede exponer «figuras limitadas» o «individualidades»,[30] que se encuentran en una relación meramente contingente y exterior entre sí, por lo que no están en condición de mostrar la unidad e interna conexión de la vida. Solo la filosofía puede elevar a la naturaleza a una consideración verdaderamente absoluta.[31]

[30] *GW* V, p. 372.
[31] *GW* V, p. 373.

V

Hacia fines de 1805 el concepto de éter, que en los primeros años de Jena había servido como fundamento para tematizar a Dios, es reemplazado por el concepto de la vida que se conoce a sí misma, inspirado especialmente en los libros XII de la *Metafísica* y III del *De anima* de Aristóteles.[32] La realización de la vida consiste para Hegel en conocerse a sí misma. Este conocer es interpretado desde una versión idealista del intelecto activo aristotélico, como un intelecto que produce los contenidos del pensar y se reconoce a sí mismo en ellos. El devenir del absoluto o de Dios consiste justamente en este «puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro»; y este es, a su vez, según Hegel, «el fundamento y la base de la ciencia o el saber en general».[33]

En el *Esbozo de sistema* de 1805/06, aparece documentada por primera vez la distinción entre arte, religión y filosofía (ciencia) como tres formas distintas que tiene el espíritu de conocerse a sí mismo, en el elemento de la intuición (particular), la representación (generalidad fáctica, no necesaria) y el concepto (generalidad científica, necesaria), respectivamente. Hegel las considera como etapas del desarrollo del absoluto que se diferencia y progresa teleológicamente hacia una autotransparencia cada vez mayor.

Estas formas de la autoconciencia del espíritu se manifiestan siempre en el marco de la organización política de los pueblos. Pero ahora la religión se distingue de la eticidad, ya no se identifica como antes con ella. La vida ética de los pueblos constituye ahora solo la base sobre la cual se erige la autoconciencia del espíritu. No es que en la vida ética no haya autoconciencia, pero esta se refiere únicamente a la identificación del individuo con las normas generales de la vida social, con las costumbres, leyes e instituciones de la comunidad políticamente organizada. Aunque la subjetividad moderna ya no conoce la bella y armónica unidad inmediata con el Estado, es capaz de saberse a sí misma como idéntica con lo universal a través de una serie de mediaciones sociales. Pero esta identificación se da con la universalidad particular de un pueblo determinado; no es la universalidad absoluta de Dios. Falta la conciencia de la identidad de cada uno de los individuos con el Estado en tanto que manifestación existente de la divinidad, o sea, falta la conciencia del carácter absoluto de la

[32] Aristóteles, *Metafísica* XII, 1072 b 18-30, *De anima* III, 4-5.

[33] *GW* IX, p. 22.

subjetividad. «En la religión [...] el espíritu se hace objeto absolutamente general, esencia de toda naturaleza, ser y hacer; y toma la figura del inmediato sí mismo».[34]

La conciencia de esta identidad exige pasar por un proceso de reconciliación profunda entre el hombre y Dios, que culmina en la reconciliación del Estado con la iglesia. Siguiendo la doctrina de Lutero, Hegel sostiene que «el hombre vive en dos mundos»: un mundo de la «realidad efectiva, que desaparece» y un mundo de la «esencia absoluta», de lo «eterno». Ambos no pueden mezclarse ni confundirse. Si bien el segundo debe aportar el fundamento espiritual al primero, tiene que hacerlo en el interior de las conciencias, sin pretender inmiscuirse en su quehacer.

La reconciliación de la iglesia con el Estado exige la mediación entre el tiempo finito y la eternidad. Esta mediación tiene que pasar por la historia de la religión. Siguiendo el esquema de un fragmento dos años más antiguo («*seiner Form...*»), comienza con una religión del «poder natural» en la que la subjetividad está ausente, a la que sigue ahora en un segundo momento la bella religión mitológica de los griegos. La historia de la religión culmina en la religión cristiana a la que Hegel llama, por primera vez, la «religión absoluta», y cuyo contenido esencial (la doctrina de la Trinidad, de la Encarnación y de la comunidad de la iglesia) consiste justamente en la conciencia de que «la naturaleza divina no es otra que la naturaleza humana».[35]

Pero la precariedad de la representación religiosa, que expone sus contenidos en la forma de la convicción meramente aseverativa de la fe, y permanece en la oposición entre el más acá y el más allá escatológico, determina que según Hegel la verdadera mediación entre el tiempo y la eternidad, entre el hombre y Dios tenga lugar en el elemento de la filosofía, es decir, en el concepto, que encadena los procesos del espíritu de un modo necesario y evidente. El concepto especulativo no es la mera abstracción intemporal vacía del racionalismo ilustrado, puesto que recoge el contenido de la historia plenificado por la religión. El concepto filosófico es la plenitud del tiempo histórico, que a su vez conlleva la superación del mismo en un presente que ya no es finito, sino eterno; es la interiorización, *Er-innerung* del tiempo. A partir de este momento el protagonismo que la religión tenía a través de su historia como base de la exposición del despliegue del espíritu será reemplazado por el protagonismo de la historia de la filosofía, acerca de la cual sabemos que Hegel dictó su primera lección universitaria en el semestre de invierno de 1805/06.

[34] *GW* VIII, p. 280.
[35] *Ibid.*

Bibliografía

Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe de V. García Yebra, Madrid: Gredos, 1982.

———, *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de T. Calvo, Madrid: Gredos, 1978.

Baum, Manfred y Kurt Reiner Meist, «Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten», en: *Hegel-Studien* 12 (1977), pp. 42-81.

De la Maza, Luis Mariano, *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Bonn: Bouvier, 1998.

Esquilo, *Tragedias*, introducción general de M. Fernández-Galiano, traducción y notas de B. Perea Morales, Madrid: Gredos, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Escritos de juventud*, traducción de Z. Szankay y J.M. Ripalda, México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

———, *Gesammelte Werke*, In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, edición de la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburgo: Meiner, 1968ss. (Sigla: *GW*).

Henrich, Dieter y Klaus Düsing (eds.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bonn: Bouvier, 1980.

Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, traducción y notas de Jorge A. Díaz, Caracas: Monte Ávila, 1987.

Jacobi, Friedrich Heinrich, *Werke*, edición de F. Roth y F. Köppen, Leipzig: G. Fleischer, 1812ss., 4 vols.

Jaeschke, Walter, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann, 1986.

Kimmerle, Heinz, «Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit» (1801-1807), en: *Hegel-Studien* 4 (1967), pp. 21-99.

———, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804*, Bonn: Bouvier, 1982.

Platón, *Fedón, Banquete, Fedro*, traducciones, introducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1986, vol. 3.

Pöggeler, Otto, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Friburgo/Munich: Alber, 1973.

Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlín: Duncker v. Humblot, 1844.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Ausgewählte Werke*, edición de K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1856ss, 10 vols.

Schneider, Helmut, «Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena», en: *Hegel-Studien* 10 (1975), pp. 133-171.

Splett, Jörg, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Friburgo/Munich: Alber, 1965.

Trede, Johann Heinrich, «Mythologie und Idee. Die systematische Stellung der "Volksreligion" in Hegels Jenaer Philosophie der Sittlichkeit (1801-03)», en: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (*Hegel-Studien Beiheft* 9), 1973, pp. 167-210.

La Introducción al espíritu objetivo en la *Enciclopedia* de Hegel (§§ 483-487)[1]

Ramón Valls Plana
Universidad de Barcelona

Consideraciones preliminares

Libertad. La palabra clave de todo lo que diré es una sola: *libertad.* Libertad, porque entiendo que ella es el núcleo vivo que organiza y fecunda la filosofía práctica de Hegel y porque entiendo también, a la vez, que el valor libertad es el que *ha de* presidir este mundo global y plural que adviene para que no sea el lugar de la esclavitud que nos impone el economicismo rampante. Libertad, en fin, que siendo la esencia misma del espíritu según Hegel,[2] o sea, de lo humano, recoge en su concepto la voluntad de emancipación que la Revolución Francesa recibió de la Ilustración y que Hegel, heredándola de Kant y de Fichte, atesoró a su manera, digamos dialéctico-especulativa en lo teorético y no rupturista con la tradición clásica y cristiana en lo práctico.

---

[1] Si no se dice lo contrario, todas las referencias a la *Enciclopedia* que se introducen con la sigla *ENC* remiten a la 3a. edición del año 1830, traducida al castellano por mí y publicada en Madrid por Alianza Editorial, 1997 y 1999.

[2] «La *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad*». *ENC* § 382.

El fragmento introductorio a la doctrina del espíritu objetivo (*ENC* §§ 483-487), que me propongo abordar aquí, inicia el desarrollo real de aquel concepto en tanto incorpora en él las determinaciones empírico-históricas significadas por las instituciones políticas y jurídicas postrevolucionarias. Instituciones que Napoleón había implantado en Francia y que Hegel quería con matices propios para la Prusia de su tiempo y para Alemania en general, porque las estimaba racionalmente legítimas en tanto herederas de la revolución domesticada y aptas para estabilizar las relaciones entre sujetos que irreversiblemente se sabían ya libres.[3]

Libertad no es necesidad conocida. Deseo destacar solamente dos puntos: sostengo primero, de manera negativa, que libertad no significa para Hegel, de ningún modo, lo que tantos liliputienses le hacen decir pretendiendo inmovilizar al gigante con ridículos hilos, a saber, que la libertad *no es más que* necesidad comprendida. No es así, porque siendo la libertad «la *verdad* de la *necesidad*»,[4] esa expresión, técnica en el hegelismo, significa que libertad es la categoría *que sigue* a necesidad en la secuencia de la deducción de las categorías. Las dos son, por tanto, otras y distintas recíprocamente, siendo la segunda (libertad) más elevada, más concreta y más precisa que la primera (necesidad). Libertad, como categoría ontológicamente superior y vinculada con concepto y sujeto, desvela lo que en verdad era lo que antes había *aparecido* como necesidad, vinculada con sustancia. Más exactamente aún: lo que en la segunda parte de la *Lógica* aparece como la verdad del ser, a saber, la esencia o estructura racional del mundo fenoménico de las realidades efectivas o eficaces, cuya interacción *aparece* como necesidad de la sustancia al fin de la *Lógica de la esencia,* se *manifiesta* enseguida (§§ 157 y 158) de manera transparente (§ 164 N) como concepto producido por la libertad del sujeto. Y aclaro rápidamente que *sujeto* no significa en aquel lugar este o aquel individuo humano empírico, tú o yo, sino la subjetividad espontáneamente

[3] Dando por supuesto que toda la Introducción a la *Filosofía del Derecho (FDD)* es texto paralelo a la sección de la *ENC* dedicada al espíritu objetivo, me permito recordar y adelantar aquí que, según su § 1, «la *ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto *la idea de derecho,* es decir, el concepto de derecho y su realización». Y siendo la libertad la idea de derecho (*Ibid.* § 1 *Zusatz* y § 29), siempre es necesario, para conocer cabalmente cualquier cosa, juntar en uno el conocimiento de su concepto lógico y el de las configuraciones históricas que él ha ido tomando, es decir, las instituciones que determinan, concretan y realizan el concepto puro.

[4] *ENC* § 158.

creadora del universo,[5] en la cual y por la cual es real y efectiva nuestra libertad individual.

En segundo lugar sostengo que, entendiendo el concepto como lo libre, Hegel excluye de raíz toda concepción que ponga el conocimiento en un bolsillo y la acción en otro.[6] Cualquier separación de ambas dimensiones del espíritu, entendidas por ejemplo como facultades distintas, falsea su mutua inmanencia. El querer que no es conceptual (o racional) es inane o malo. El conocimiento que no es espontáneo o libre es, a lo sumo, una forma de conocimiento inferior o inadecuado.

Y ahora, antes de sumergirnos en el texto duro de los parágrafos que he de comentar, pongamos aquí, como frontispicio, un texto bien fácil de entender. Tengamos pues presente que «de ninguna idea se sabe de manera tan general que se trata de una idea indeterminada, con muchos significados y capaz de los mayores malentendidos, a los cuales se encuentra realmente sometida, como la idea de *libertad*, y ninguna otra idea circula con tanta inconsciencia. Siendo el espíritu libre el espíritu *efectivamente real*, resulta que los malentendidos acerca de él tienen consecuencias prácticas más terribles que cualquier otra cosa, una vez que los individuos y los pueblos han captado en su representación (es decir, ¡de manera inadecuada!) el concepto abstracto de la libertad que está-siendo para sí, representación que tiene una fuerza invencible precisamente porque ella es la esencia propia del espíritu, y por cierto incluso como realidad efectiva suya (es decir, como espíritu objetivo)».[7] Y Hegel sostiene además que esta idea de libertad, en su sentido moral y por tanto subjetivo, «es preferentemente lo que se llama libertad en el sentido que le damos en Europa», libertad que como derecho de la conciencia la reconocía Hegel como conquista histórica de su época que había sido bien conceptualizada por Kant como «único derecho innato»,[8] sin librarla sin embargo del defecto sustancial de que en su *ápice* subjetivo, aislada de toda objetividad, aquella libertad, propia de la moralidad autónoma, se desploma en el mal. La moralidad pura,

[5] Subjetividad que Hegel entiende en moderno, corrigiendo a Spinoza, como sustancia-sujeto del mundo. Aristotélicamente interpretada, esta misma sustancia la entiende como motor no movido por otro (¡no inmóvil!) en tanto pensamiento que se piensa a sí mismo por sí mismo. *Cf.* el texto de *Metaph. XII, 7* con el que cierra la *ENC*.

[6] *Cf. FDD* § 4 *Zusatz*. Recomiendo leer entero este añadido de los discípulos, el cual acaba con la afirmación de que pensar y querer «son inseparables; son uno y lo mismo, y en toda actividad, tanto del pensar como del querer, se encuentran ambos momentos».

[7] *ENC* § 482 N.

[8] *ENC* § 503 con su nota y mi nota 838.

en efecto, como alma ensimismada, deviene mala y permanece hipócrita, si no pasa a la objetividad ética, haciéndose el sujeto moralmente autónomo miembro de una familia, de la sociedad civil y de un Estado.[9]

Exégesis de los §§ 483-487

Iré enseguida a los parágrafos que son mi objetivo principal porque en ellos veo una formulación breve y fundamental de *todos* los «motivos hegelianos de la filosofía práctica» en su íntima trabazón.[10] Sin embargo, antes de abordar este pasaje con algún detalle, advierto que conviene leerlo juntamente con los dos parágrafos inmediatamente precedentes (§§ 481-482), últimos de la filosofía del espíritu subjetivo, porque así agrupados es como constituyen el lugar paralelo a la Introducción a la *FDD*.[11]

Estos dos §§ 481 y 482 están encabezados por la rúbrica *El espíritu libre* y, como cierre de la primera sección de la tercera parte de la *ENC* (espíritu), culmina en ellos el espíritu subjetivo. Ofrecen seguidamente la transición al espíritu objetivo mediante la deducción dialéctica de este. Sin entrar aquí en el análisis pormenorizado de los dos, juzgo que en ellos se cumple lo que de manera un tanto programática se había enunciado al final del § 54 a propósito de la moral kantiana. Allí Hegel, refiriéndose a esa moral, observa que su mismo autor se había dado cuenta de que la realización de la postulada armonía entre el mundo físico y la exigencia moral no puede simplemente remitirse a otra vida, sino que, como escribe Hegel, «esta razón práctica (...)

[9] *ENC* § 512. Este parágrafo debe leerse juntamente con el § 436 en el cual está explícitamente presente la intersubjetividad del espíritu que deviene ético.

[10] Trabazón que dificulta, como es obvio, un aprovechamiento más o menos parcial de elementos sueltos para la construcción de la filosofía práctica que nuestro tiempo reclama (el tan traído y llevado siglo XXI como tiempo de la globalización). Sin embargo, convencido como estoy de que la filosofía consiste en una reescritura continua de un libro jamás escrito, pienso también que el texto hegeliano puede y debe ser reescrito no tanto acarreando y acomodando media docena de piedras de sus ruinas, cuanto mediante una reescritura global. *Cf.* mi artículo «Para qué filosofía» en el libro con el mismo título (puesto sin embargo entre signos de interrogación) publicado por la Universidad de Granada, 1996, pp. 453-471.

[11] La Introducción a la *FDD* constituye por sí sola un breve y espléndido tratado sobre el concepto de libertad. El pasaje de la *FDD* es de mayor eficacia didáctica para alumnos principiantes que el estudiado en el presente ensayo. Este, sin embargo, está mejor integrado en el conjunto del sistema y es más apto, por tanto, para captar la articulación del concepto puro de libertad con las instituciones históricas de índole político-jurídica.

solo comienza a ser propiamente práctica en la exigencia de que el bien tenga existencia mundana u objetividad externa, es decir, que el pensamiento no sea meramente *subjetivo,* sino objetivo en general». Exigencia que, según el § 60 de la *ENC*, no se cumple ciertamente tal como Kant pretende satisfacerla, es decir, desplazándola indefinidamente en el tiempo como *deber* que nunca alcanza sus fines o tarea de nunca acabar. Yo, por mi parte, desde luego entiendo que el hecho de que la *Metafísica de las costumbres* de Kant no se limite a una doctrina de la virtud, sino que anteponga a ella una doctrina del derecho, en la cual se incorporan elementos sustanciales de Hobbes, de Locke y de Rousseau, no solo corrobora la observación de Hegel, sino que inicia ya el camino desde la moralidad a la eticidad. Con un poco de humor, puede uno decir que Kant tiene el mérito, por cierto, de haber inventado la moral pura, pero el invento se le quedó enseguida muerto en las manos porque el formalismo de esa moral la hace estéril. La moral autónoma, en efecto, desvela inmediatamente de manera muy enérgica que las moralidades heterónomas no son propiamente morales. En tanto propias de siervos, de menores de edad o de incapacitados, intimarlas a adultos es inmoral. Sin embargo, una vez sólidamente asentado que solo la moral autónoma es pura, se revela también inmediatamente como incapaz de generar de por sí ningún deber concreto. Se vuelve incluso hipócrita, si no pasa a la política y al derecho; en términos hegelianos, a eticidad. Dicho más vulgarmente: es hipócrita una moral purísima que no se moja en el roce cotidiano con los demás, cosa que también podríamos enunciar kantianamente diciendo que los conceptos sin intuición empírica son vacíos. Repasemos ahora el contenido de los parágrafos.

§ 481 *El espíritu libre concentra todo el desarrollo del espíritu subjetivo,*[12] en tanto reúne el espíritu teorético y el práctico. El texto explica inmediatamente que la voluntad es libre porque es universalidad, es decir, no está coartada a un límite. Eso significa que tanto puede distanciarse de todos y cada uno de los quereres particulares en los que se encuentre fácticamente, valiéndose para ello de la abstracción absoluta,[13] como puede también quererlo todo, incluso lo imposible, como ya notó Aristóteles. Tal universalidad la tiene la voluntad como contenido y fin, es decir, la quiere aunque sea

[12] El espíritu, en los estadios superiores de su desarrollo, conserva concentradas las determinaciones que ya aparecieron en los estadios inferiores. Los procesos espirituales se diferencian así de los naturales: en estos las determinaciones, en vez de concentrarse, se dispersan llegando a formar entidades distintas.

[13] *Cf. FDD* § 5 con su nota.

de manera abstracta como puro ámbito de los quereres particulares, y queriendo tal universalidad, *se* quiere a sí misma.[14] En esta reflexión circular es verdaderamente infinita. Y esto es así en tanto la voluntad se piensa, sabe este concepto suyo, y es, en fin, voluntad como inteligencia libre.[15]

§ 482 *Deducción dialéctica de espíritu objetivo.* Sigue a continuación el parágrafo en el que Hegel nos ofrece el paso al espíritu objetivo mediante la deducción dialéctica de este, la cual equivale (interpreto) a su definición genética (el espíritu objetivo es el resultado de la negación de la negación en la que consiste la *mera* subjetividad del espíritu). Obsérvese que, llegado a su ápice, el espíritu subjetivo como voluntad racional se identifica por el texto, de manera prospectiva o anticipadora, como *idea solamente en sí*, como concepto que ha de realizarse aún objetivamente para devenir entonces idea para sí o espíritu absoluto. Es su propio concepto lo que la fuerza a añadir la dimensión objetiva a la subjetiva.

Este parágrafo final del espíritu subjetivo se completa con la nota, parte de la cual he transcrito más arriba como frontispicio de mi ponencia. En ella, Hegel destaca el carácter equívoco del concepto vulgar de libertad (mejor se diría, representación) junto con la solidez del mismo que lo hace invencible tan pronto como ha sido históricamente alcanzado. La relación que guarda, según el mismo Hegel, el advenimiento histórico del concepto moderno de libertad con el cristianismo no la seguiré aquí, aunque no puedo dejar de advertir que la referencia religiosa del concepto de libertad es de gran calado. Basta para verlo el § 383, el cual destaca que la objetivación del espíritu es manifestación o revelación, concepto este último que se liga esencialmente al cristianismo según el § 564.

§ 483 *Definición de espíritu objetivo.* Ingresando ahora en la exposición del espíritu objetivo, el § 483 define no ya genéticamente, sino esencial y especulativamente, el espíritu objetivo como *la idea absoluta, pero que está-siendo solo en sí.* Adviértase ahora que tal definición no procede por género y diferencia como quería la lógica clásica, es decir,

[14] Yo tiendo a interpretar que la expresión kantiana «único derecho innato», referida a la libertad, alude muy crípticamente a ese contenido absolutamente necesario de la voluntad, a saber, que lo primero que quiere la voluntad libre es ella misma, es decir, la libertad. Kant no podía usar irreflexivamente el adjetivo *innato,* después de haber empapado su criticismo de antiinnatismo. Él sabía muy bien que la doctrina innatista consistía en atribuir *contenidos* al entendimiento y a la razón no procedentes de la experiencia sensible.

[15] *Cf.* por lo menos la larga nota al § 445 y también el § 468.

añadiendo una diferencia específica a una determinación genérica, sino que se formula *substrayendo* una determinación a una categoría superior más concreta y tupida de determinaciones, la cual, lógicamente, se anticipa.[16] Esta categoría superior es aquí la *idea absoluta,* es decir, la categoría máxima y última en la exposición enciclopédica del sistema. A ella el texto le añade un *pero,* el cual, dada su índole adversativa, introduce la substracción, aquí del acto constitutivo de la idea absoluta. Con ello la idea, funcionando solamente como concepto, queda reducida a potencial; en potencia activa desde luego *(dynamis)*, determinada a darse eternamente el acto como idea absolutamente para sí, pero no sin la mediación del espíritu objetivo. Tal limitación del espíritu objetivo lo sitúa, según el texto, en el terreno de la finitud y del aparecer fenoménico, a pesar de ser de suyo, potencialmente, acto infinito y manifestación de sí.[17]

Después de esta breve explicitación de la limitación que padece el espíritu en tanto objetivo, sigue inmediatamente en el mismo parágrafo una primera enumeración, muy genérica todavía, de la materia sobre la que deberá ejercerse la actividad del espíritu para desplegar su propia y formal objetivación. Recordando el texto que la objetivación procede de la voluntad libre subjetiva, nos explica ahora la doble referencia natural de esa voluntad, a saber, la naturaleza material no humana *y* las otras voluntades. Ambas dimensiones contienen multitud de objetos, eso es, de cosas e individuos humanos que, como naturales que son, son objetos meramente *hallados.* No son por tanto aún la objetividad formal del espíritu, la que él debe producirse como propia, mediante la reelaboración y transformación de la objetividad previa.

§ 484 *La actividad realizadora del espíritu objetivo.* El texto opone a continuación, como es lógico, la actividad que ha de producir el mundo humano a la actividad finalística

[16] Esta característica técnica del hegelianismo no es infrecuente en la *ENC.* Baste recordar que el comienzo propiamente dicho de la *Lógica* en el § 84, después de tantos prólogos e introducciones, dice que «el ser es el concepto solamente *en sí*». Sin embargo es claro que en aquel punto el lector que está leyendo la *ENC* por primera vez no sabe aún qué es concepto, categoría que solamente se le definirá en el § 160. Hay que tener muy presente, por tanto, que la *ENC* se escribe desde su final o es, como diría la *FEN*, un texto para nosotros. Quien lo lee solo puede empezar a entenderlo en segunda lectura. Dicho de otra manera: el metadiscurso metodológico solamente es posible escribirlo y leerlo desde el final del discurso principal o material. Más exactamente aún: el discurso metodológico no es propiamente dis-curso, no transcurre, porque es intuición espiritual (§ 572). Contempla todo fluir o discurrir *sub specie aeternitatis,* cabe decir.

[17] Recuérdese que los tres peldaños de la *Lógica de la esencia* son parecer, aparecer fenoménicamente y manifestar. *Cf.* mi nota 319 en la traducción castellana de la *ENC.*

de los organismos vivos meramente naturales. En el mundo objetivo que el espíritu libre *se* produce, ha de encontrarse él como en su casa, ha de vivirse como libertad, o sea, sin padecer realmente limitación alguna propia o ajena. La actividad que ponga este segundo mundo en el mundo real será desde luego finalística, pero en un sentido superior al finalismo finito de la naturaleza viva (§§ 205, 211 y 212), porque esta es tan solo materia para tal actividad, y ella apunta formalmente a la realización del concepto en cuanto tal. Y es por eso que la satisfacción que el espíritu subjetivo ha de encontrar en su propio mundo se describe bien en el texto, en términos lógico-conceptuales, como un concluirse circularmente consigo, o sea, con su propia universalidad de suyo infinita. Obsérvese pues que el concepto *se cumple como idea* solo cuando él mismo se produce su mundo conociéndose como tal productor, cosa que únicamente ocurrirá cuando el espíritu ascienda al peldaño último del espíritu absoluto.

Sin embargo, en el peldaño inmediatamente anterior en el que ahora nos encontramos, y como despliegue de la oposición infinitud-finitud que el § 483 atribuyó al espíritu objetivo, el texto afirma que en el mundo de este espíritu y por causa de su finitud, la libertad *aparece* como necesidad. Se da por tanto una cierta regresión lógica. La libertad no se manifiesta aún como tal, sino que sus determinaciones se imponen poderosamente, como destino fatal,[18] en tanto se experimentan como auténtico poder político, es decir, como poder instaurador de civilización.[19] Hegel, en efecto, está convencido de que la libertad es obra de la *polis* y no de la naturaleza y, según su filosofía, la eticidad solo podemos vivirla como liberación, sabiéndonos coautores de la norma que brota espontáneamente de la inteligencia agente común (aristotélicamente dicho) en la que, como individuos éticamente educados, estamos insertos. Las instituciones que confieren y garantizan libertad son forma *(morphé)* emanante del acto infinito humano-divino *(energeia)*. Y es así como se cumplen las líneas finales del parágrafo, o sea, cuando la poderosa y necesitante interdependencia de las conciencias es colectivamente *reconocida* como *el sistema de las determinaciones de la libertad*. Si

[18] Parece que Napoleón y Goethe, en su famoso encuentro, convinieron en que la tragedia moderna es la política. A Hegel le complacía recordarlo.

[19] Nosotros y nuestros contemporáneos sentimos frecuentemente la ley no como liberación, sino como imposición o corsé que ahoga nuestra libertad («el sistema», decimos despectivamente). Pero esta vivencia, con Hegel en la mano, es engañosa. Podemos verlo, por ejemplo, cuando viajando en el tiempo mediante la lectura, damos con testimonios de otras épocas o culturas en las que la norma se vivió como liberación y como aumento de la potencia de obrar. Véase al respecto el *logos epitaphios* que Tucídides en *La guerra del Peloponeso* pone en boca de Pericles. O piénsese también en vivencias de tipo religioso, principalmente fundacionales, en las que la regla cumplida con espíritu se experimenta como libertad.

mucho no me equivoco, tenemos aquí la reescritura hegeliana de la ley universal de la libertad que Kant incluyó en su definición de derecho.

§ 485 *El agente de la objetivación del espíritu: ley y costumbre (ética).*[20] El parágrafo que sigue contiene dos partes bien diferenciadas. En la primera, el lector ha de ver ya con toda claridad que lo denominado por Hegel *espíritu* es, desde luego, lo humano contrapuesto a lo natural,[21] pero de ninguna manera lo humano meramente natural.[22] El espíritu subjetivo que pone espíritu objetivo en el mundo no es cualquier individuo humano empírico. Al contrario, el sujeto que aparecerá enseguida en el cuerpo de la filosofía del espíritu como sujeto de derechos primero, y como sujeto moral y ético después, es un ser humano que en cuanto *educado*, civilizado o politizado *(bourgeois* y *citoyen)* se ha desnaturalizado, podríamos decir. Y no por haber sido educado en las aulas, sino porque él mismo se ha formado atesorando el roce purificador con la naturaleza y, sobre todo, con los otros[23] en que consiste la práctica cotidiana. Praxis

[20] Si se atiende al desarrollo de la Introducción a la *FDD*, se advierte que este parágrafo de la *ENC* no tiene paralelo allí. El § 484 de la *ENC*, en efecto, se corresponde indudablemente con el § 21 de la *FDD* (actividad realizadora del espíritu) y el § 22 de la *FDD* (definición de derecho) se corresponde a su vez con el § 486 de la *ENC*. Distingue así la *ENC* dos campos de realización del espíritu: uno más restringido, jurídico (ley y costumbre), y otro más amplio (derecho en sentido amplio) que comprende también lo moral, lo social y lo político (moralidad y eticidad).

[21] Dentro de la tradición hobbesiana, reescrita desde luego por todos los filósofos modernos de la política manteniendo, como tópico obligado, la distinción entre estado de naturaleza y estado civil.

[22] O antropológico, en el lenguaje de la *ENC* (§§ 388-412, *cf.* § 483).

[23] En la larga nota que concluye la exposición del espíritu objetivo (§ 552) leemos que la «materia verdaderamente concreta» de la elevación a Dios «es el espíritu, cuya determinación absoluta es la razón eficaz, es decir, el concepto que se determina y realiza a sí mismo; es la libertad». Y más adelante se precisa que el punto de partida para la mencionada elevación es «la autoconciencia ética real; la *negación* por medio de la cual (la autoconciencia) eleva su espíritu a la verdad es la purificación de su saber respecto de la opinión subjetiva, purificación que se ha cumplido de manera *efectivamente real* en el mundo ético, y es liberación de su voluntad respecto del egoísmo del deseo». En este ensayo no entraré en el asunto religión tal como Hegel lo trata porque materialmente no cabe, aunque es cuestión ciertamente relevante para el asunto que nos ocupa. Más abajo, en la nota 23 doy la referencia al texto de la *ENC* de Heidelberg (1817) en el que la religión es tratada con menos deferencia que en las ediciones de Berlín (1827 y 1830). Dando por supuesto que el lenguaje representativo es desde luego el propio de la religión, y siendo a la vez inadecuado para expresar los objetos de ella, Hegel remite todo el problema al lenguaje especulativo o del concepto. Sin mayores precisiones, puede decirse brevemente lo que sigue: lo que en la religión se llama Dios es, en lenguaje conceptual, la idea, la cual es, a su vez, el objeto de la filosofía.

desgastadora por roce —fricativa, me gusta llamarla a mí—, asumiendo así el sentido del verbo alemán *reiben*. Praxis purificadora que tiene como resultado[24] la unidad de la *voluntad racional* (universal) *con la voluntad singular.*[25] Esta voluntad singular es precisamente la voluntad del individuo real ya educado, o sea, *purificado del egoísmo del deseo*. Dicho esto, sigue entonces en el texto la profunda y realista consideración de que sin esta clase de agentes la obra del espíritu no se lleva a cabo, o sea, que si tales individuos faltan, la obra de Dios, si se quiere seguir usando el lenguaje representativo y por eso tan deficiente de la religión,[26] quedaría por hacer. Y si esta obra consiste en definitiva en la realización de la libertad, hay que decir que tal realidad solo empieza a ser efectiva *(wirklich)* en y por tales individuos.[27] Ellos son la primera piedra del mundo humano.

La voluntad racional quiere pues lo universal.[28] Y, dicho esto, es posible ya registrar la primera realidad efectiva exteriormente producida por esta voluntad. Se llama,

---

Pero idea es la unidad de lo infinito y los finitos. Consiguientemente, el objeto de la filosofía no es el Dios infinito *separado* de los finitos o, como suele decirse, *trascendente*. Lo infinito no es un ente, sino el proceso eterno que pone y depone los entes, siempre finitos. *Cf.* el § 95 con su larga nota contra Kant y contra los dualismos en general.

[24] Observe el lector que el texto está anticipando experiencias. En la terminología de la *FEN* es un texto *para nosotros*, conceptual de suyo, escrito desde el final del camino; texto metodológico o *metatexto* cabría decir, como ya he explicado en la nota 14.

[25] Paso isomorfo que dio anteriormente la conciencia (§ 436).

[26] *Cf.* el § 5 de la *ENC* de Heidelberg (1817). *Cf.* la nota 21.

[27] Pienso, cuando menciono esto, que al margen de ideologías y programas políticos, yo no me fío de ciertos individuos que se sienten llamados a la política. Solo me fiaría de ellos, si los viera dispuestos a dejarse desgastar ellos mismos y sus intereses particulares por las fricciones que acarrea la propia acción política. Pero esta no los desgasta, sino todo lo contrario. Los engríe y afianza en la naturalidad de sus deseos.

[28] Cuestión peliaguda sería ahora dilucidar si el llamado *bien común* (universal) existe y es perseguible por la acción política. En sí mismo y *contrapuesto* al bien particular, creo poder afirmar tajantemente que el bien común no existe. Todo querer real y concreto es particular, como se expone bien en los §§ 5-7 de la *FDD*. Pero la particularización de la voluntad implica muy fácilmente una recaída en el egoísmo, si nos limitamos a oscilar perennemente entre el bien concreto particular y el bien universal abstracto. Creo que la solución pasa por ver que cada momento histórico ofrece una particularidad *sui generis*, no una entre tantas, porque ella es la que realiza allí y entonces la universalidad. Es el momento de querer *aquella* particularidad no por sí misma, sino por mor de la universalidad. Sin embargo, tal particularidad que ha sido por un tiempo el universal concreto, debe abandonarse tan pronto como en el tiempo histórico aparece como realmente posible otro bien particular *más* universal. Alguien decía (muchos identificarán de quien se trata) que el bien *cuanto más* universal, más divino.

desde que hay *polis* o *civitas*, ley y costumbre, *nomos* y *ethos*, *lex* y *mos;* palabras todas ellas que implican, no sin cierta confusión, tres clases distintas de obligación que me gusta deslindar, a saber, la obligación jurídica, la social y la moral.[29] Sobre la relación entre derecho y obligación se hablará en el parágrafo siguiente. Ahora aquí el texto enumera solamente las nociones clásicas de ley y costumbre. Ley *(Gesetz)* es ese contenido universal de la voluntad racional puesto *(gesetzt)* por la inteligencia e intimado como necesario por el poder. Costumbre es el mismo contenido arraigado como hábito en la voluntad subjetiva.[30]

§ 486 *Definición general de derecho; derecho y obligación.* Materialmente, ley y costumbre constituyen juntas el derecho objetivo en el sentido que dan a esta palabra los juristas. Hegel lo llama aquí *derecho jurídico* con una expresión que puede parecer redundante.[31] El texto, sin embargo, no se limita a ofrecer una palabra que sirva para denominar ese conjunto clásico, sino que ofrece además una definición formal de derecho como *existencia de la libertad,*[32] con lo cual extiende su significado a todo el ámbito del espíritu objetivo. Y sucede entonces que la recta comprensión de esta definición ampliada presenta dificultades. Primero, porque entendiendo de manera

---

[29] *Cf.* mi trabajo «Ética para la bioética», en: Casado, María (ed.), *Bioética, derecho y sociedad*, Madrid: Trotta, 1998.

[30] Aquí el comentador podría suscitar la cuestión sobre qué es prioritario: ¿la ley o la costumbre? No lo haré por falta de espacio y tiempo. Advertiré solamente que los antiguos solían conceder la primacía a la costumbre, mientras la modernidad, tanto en el código civil napoleónico como en sus imitaciones europeas y americanas, proclamaron la supremacía de la ley, relegando la costumbre, *probada* ante el juez, al simple papel de complemento interpretativo de la ley. El texto de Hegel, sin embargo, y a pesar de su admiración por el código napoleónico, parece insinuar una prioridad, por lo menos cronológica, a favor de la costumbre, cuando observa que el contenido universal de la voluntad racional procede y es el mismo, convenientemente purificado, que el contenido del deseo y las pasiones. Aquí dice «sentimiento práctico e impulsos», coincidiendo probablemente con la afirmación contenida en el § 19 de la FDD de que los impulsos inferiores (o instintos, como se traduce frecuentemente) «deben aparecer como el sistema racional de las determinaciones de la voluntad; aprehendidos de esta manera, a partir del concepto, (este sistema) es el contenido de la ciencia del derecho».

[31] La expresión *derecho jurídico* la oí yo, antes de leerla en Hegel, en boca de un catedrático de la Facultad de Derecho como ocurrencia apta para denostar el derecho (crudamente positivo) que se enseña en aquella Facultad.

[32] Coincidente con el § 29 de la *FDD*. Dice allí: «Esto, que una existencia en general (*Dasein überhaupt*) es *existencia de la voluntad libre,* es el *derecho.*- De esta manera es en general (*überhaupt*) la libertad como idea».

simple y vulgar los dos términos que la componen, la definición resulta, por lo menos, extraña y desorientadora. ¿Es que la libertad no existe al margen o fuera del derecho? ¿No es la norma precisamente lo que impide o coarta la libertad?[33] Pero además y en segundo lugar, el lector ya iniciado en la filosofía hegeliana, ¿no pensará que Hegel, como autor de tal definición, se ha equivocado o no ha sido consecuente con sus propias exigencias terminológicas cuando ha escrito *Dasein der Freiheit* en lugar de *Existenz der Feiheit*? Al fin y al cabo, puede decir este objetante, todo el fragmento que estamos comentando se ubica, desde su primer parágrafo, en una doble dimensión. Por un lado, la voluntad libre ha de realizarse a sí misma *como concepto*, exigencia que la sitúa en el campo de la infinitud, pero por otro lado, el hecho de que esta infinitud sea solamente potencial o en sí, pone a la voluntad racional, por lo menos en el punto de arranque de su objetivación, en el campo de la finitud y con ella de la aparencia fenoménica y, en este campo, la categoría pertinente es precisamente *Existenz*.[34] Esta, en efecto, según la lógica ontológica hegeliana, exterioriza el *Grund* o fundamento, el cual, en este caso, sería el sistema de las determinaciones de la voluntad racional. La categoría *Dasein,* por el contrario, ubicándose muy al comienzo de la lógica del ser dice sin más precisiones el ser contraído por una primera determinación cualitativa, es decir, cualquier ente finito en general. *Dasein* sería, por tanto, según el objetante, categoría inadecuada por demasiado genérica.

Para resolver las dos dificultades, la vulgar y la erudita, me extenderé un poco más sobre la voluntad de Hegel, expresada en el texto, de dar a la palabra *derecho* el sentido más amplio posible. Recordemos al respecto que la obra que él mismo denominó *Filosofía del derecho* abarca no solo la primera parte del libro, precisamente titulada «Derecho abstracto»,[35] sino que recubre también a la moralidad y a la eticidad. Teniendo en cuenta esto, me parece fácil interpretar que *derecho* en tanto abarca *todas las determinaciones de la libertad* y las refiere a la simple existencia, significa las instituciones históricamente consolidadas, no solo jurídicas, sino sociales y políticas también. Estructuras instituidas que, rebasando el derecho y las costumbres en sentido jurídi-

[33] *Cf.* más arriba la nota 17.
[34] *ENC* §§ 123ss.
[35] Esta primera parte, dedicada al derecho de propiedad y su lesión (§§ 34-104) reescribe los tratados usuales sobre derecho natural. Hegel, en la huella de Hobbes, considera inadecuada la vieja denominación porque en la naturaleza no hay propiamente derecho ni obligación fuera de la necesidad para los humanos de salir del estado natural. Puede por tanto decirse que si algo es derecho, no es natural; y, si es natural, no es derecho.

co restringido, configuran socialmente la actividad de los individuos. De hecho, en las páginas precedentes, me he atenido ya a esta interpretación, según la cual las determinaciones de la voluntad racional objetivamente exteriorizadas son las instituciones. Ellas son las que estabilizan modos de relación de los humanos con la naturaleza y con los congéneres, siendo esta norma racional la que permite, garantiza y promueve la libertad de todos. Los ejemplos de tales instituciones de libertad no pueden ser otros que las estudiadas por Hegel a lo largo del desarrollo del espíritu objetivo en la *ENC* e igualmente a lo largo de toda la *FDD*. Dicho muy condensadamente, este derecho en sentido lato es, en lo más personal, la institución familiar; en la vida social, las actividades regulares económicas y asociativas para la prosecución de los bienes particulares; y, en lo político, las formas de participación ciudadana en el gobierno del Estado.

Por su parte, la palabra *überhaupt*, repetida en la definición de derecho, abunda también en la intención de generalidad que inspira la definición hegeliana de derecho. La voz *überhaupt*, en efecto, aunque se traduce mal, pero casi inevitablemente, por *en general*, se refiere a algo tomándolo simplemente y no bajo un aspecto particular, o sea, como diría el escolástico, tomándolo *simpliciter* y no *secundum quid.*

Podemos por tanto concluir que *Dasein* y no *Existenz* es el término pertinente para referirse al conjunto de las instituciones, porque Hegel quiere referirse a ellas de manera enteramente genérica y simple tal como de hecho se hacen presentes a todos, *de manera inmediata,* en nuestra existencia humana. *Existenz*, por el contrario, introduciría una mediación técnico-filosófica que la experiencia cotidiana no explicita. Nótese además que *Dasein* permite hablar, sin violentar las palabras, de los derechos de la conciencia intelectual y moral, tal como habían sido reivindicados por la Revolución Francesa, mientras que con la palabra *Existenz*[36] mal podría uno referirse al derecho a la libertad de conciencia, ciertamente interior.[37]

Por último, manteniéndome aún en el comentario a la definición de derecho, creo que para comprenderla cabalmente resulta útil no omitir la lectura de la nota al § 29 de la *FDD*, en la cual Hegel muestra sus cartas, por así decirlo. En esta nota

[36] Parece que Hegel respeta en el término *Existenz* su etimología latina (*sistere ex*, estar fuera). Como dice en la nota al § 122: «una existencia solamente sale del fundamento»; fundamento que, por otra parte, no siendo fin, no es tampoco activo ni productivo, cosa que acarrea, desde luego, que el término no cuadre con lo que Hegel viene diciendo de la voluntad racional y libre.

[37] *ENC* § 503 con su nota.

explica él su oposición a la celebrada definición de derecho que Kant había ofrecido en su *Metafísica de las costumbres*[38] y que Hegel, no sin razón, emparenta con el individualismo de Rousseau. La definición de Hegel significa una corrección a fondo de la kantiana cuya crítica centra él en las mismas palabras de limitación y arbitrio, tan caras a Kant y presentes en su definición. Según Hegel, tales palabras muestran claramente que la definición de Kant no se remonta a la auténtica universalidad de la libertad, sino que, manteniéndose en la particularidad aislada de los individuos sujetos de derecho, alcanza solamente una universalidad abstracta, incluso cuando se propone la universalidad de la ley. La universalidad kantiana, en una palabra, es abstracta y, como tal, extrínseca a la particularidad, siendo así que Hegel aspira, con su doctrina de la universalidad concreta, a la particularidad que brota de la universalidad viva de la subjetividad humano-divina. Y quiero subrayar, llegados a este punto, el aprecio y profunda comprensión del derecho que la generalización hegeliana de su definición implica. No solo el derecho resulta coextensivo con todo lo que es vida humana civilizada, sino que él es la base sobre la que se sustenta cualquier forma de paz y prosperidad.

Derecho y obligación. Salvado el escollo de la definición de derecho podemos entrar finalmente en el comentario de la pareja derecho-obligación, la cual ocupa el resto del § 486 y la amplia nota que le sigue. Entiendo que la intención de Hegel al sentar la identidad radical de derecho y obligación, oponiéndose así a la visión que las contempla como simplemente correlativas, quiere sobre todo subrayar su identidad en la raíz que tienen en común en el sistema de las determinaciones racionales que el derecho institucionaliza. La diferencia entre derecho y obligación, cuando se da, aparece solamente cuando aquella misma determinación recae en sujetos distintos. Los ejemplos que encontramos en el texto (propiedad privada y educación de los hijos) son suficientemente claros. La propiedad de bienes materiales, como ejercicio primario de la libertad sobre la naturaleza material, siendo determinación racional, es tanto para los humanos un derecho como una obligación. Lo mismo ocurre con la educación de los hijos. El padre tiene la obligación y el derecho de educarlos. Pero cuando la libertad se particulariza en la propiedad privada de un bien limitado y

[38] «El derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad». Introducción a la doctrina del derecho, *Metafísica de las costumbres* § B. En la traducción castellana de Adela Cortina (Madrid: Tecnos, 1989), p. 39.

concreto por parte de un individuo, él tiene derecho sobre aquel bien, siendo entonces obligación de los otros respetar los límites de aquella propiedad. La educación de los hijos, por su parte, cuando se diferencian los dos individuos concurrentes, es derecho de los padres, el cual genera a su vez la obligación, correlativa en los hijos, de someterse al proceso educativo.

Conclusión

En resumen, la conciencia de libertad históricamente ganada en Europa ha devenido universal y es irreversible. Incluso los individuos que no pertenecen a nuestra cultura han sido benéficamente contagiados y todos reivindican *su libertad*. Sin embargo, como Hegel nos advierte, el concepto vulgar y subjetivo de libertad es ambiguo y puede ser fácilmente equívoco. El sentimiento de libertad es profundo y valioso, pero solamente vinculado con la racionalidad puede ser fecundo en instituciones productoras y garantes de libertad y, con ella, de paz, prosperidad y dignidad para todos. Para todos, porque universal y no particular es la racionalidad de la libertad, y no se puede omitir, en fin, que esta racionalidad no es la que capta el individuo natural, sino solamente el que se libera éticamente mediante el desgaste de su egoísmo en el duro y fatal roce con los demás.

He de acabar y, en este momento, me siento en la obligación de decir que mi exposición puede ser acusada de superficial, aunque no haya resultado, tal vez, fácil. Mi exposición es plana, posiblemente útil para iniciarse en la filosofía de Hegel, pero inadecuada de suyo porque no se ha escrito de arriba a abajo en lenguaje especulativo o conceptual. Ha decodificado el texto, lo ha desnaturalizado, puede decir un objetante. Sea. Mi única defensa ante esa enmienda a la totalidad, solo puede consistir en deciros que evitando el lenguaje conceptual os he evitado una paliza mayor, la cual habría acarreado el riesgo añadido de que me dejárais solo en la sala. Mi deseo es que mi trabajo aliente el ánimo de otros a quienes no asuste el trabajo del concepto. Esconde placeres finos y satisfacciones superiores, os lo aseguro.

Permitidme de todas maneras volver a los liliputienses aludidos al comienzo de esta ponencia. Les oigo decir que si las determinaciones de la libertad son verdaderamente las únicas racionales, son y se aprehenderán como necesarias, diga lo que diga Hegel. Anularán de suyo la libertad, nos despojarán de cualquier soñada autonomía moral y, si a pesar de ello, nos atribuimos libertad subjetiva frente a ellas, recaeremos en la heteronomía. No nos quedará, entonces, sino acatar o pecar. Pero en realidad, según entiende a Hegel el liliputiense, ni eso le queda a un hegeliano,

porque su filosofía se limita a adjetivar como racionales las determinaciones que la realidad histórica, en forma de destino, nos impone.

Respondo con Hegel: la lechuza de Minerva emprende su vuelo al anochecer. La filosofía siempre llega tarde.[39] Y explicito enseguida la respuesta desglosándola en dos partes:

Primera: la historia no la escriben los filósofos, lo diga o no lo diga Hegel. Escriben a lo sumo la filosofía de la historia, y a ellos no les compete, eso sí lo dice Hegel en el lugar citado, enseñar al mundo cómo *debe* ser. La filosofía ha de guardarse de querer ser edificante o de impartir moralina, dicho de otra manera. No es verdad, en el sentido corriente de la expresión, que los conceptos en nuestra cabeza gobiernen la historia o en la cabeza de los políticos conduzcan la política. Creo que en eso hay que profesar un decidido empirismo. El político, el que es mejor político porque acierta en crear y sostener las instituciones que producen paz, prosperidad y libertad, procede por tanteo, y si acierta, la cosa resulta efectivamente fecunda y pasa entonces, como los saberes técnicos, al *elemento de la permanencia,* se propaga porque es exitoso o resultón, podríamos decir. El filósofo viene detrás. Analiza la institución exitosa y descubre su consistencia racional. Decanta entonces racionalidad, interpretada ya como producción del entendimiento agente, la atesora y contribuye así a su permanencia y propagación. Y es de esta manera, en definitiva, como el hallazgo político pasa a *Gehalt,* ganancia o emolumento del espíritu.

Segunda: la doctrina de Hegel acerca del sistema de las determinaciones de la voluntad racional procede históricamente de la reivindicación por parte de Hobbes y Spinoza de la naturalidad del deseo y de las pasiones. Pero este material hay que purificarlo, no mortificarlo. Hay que salir de las pasiones y deseos brutos, y la salida está bajo el mandato moral y ético del *exeundum.* Solo una vez purificadas y probadas por su eficacia pacificadora se constituyen las pasiones y los sentimientos en sistema de racionalidad. Entonces y solo entonces se produce *a posteriori* su capitalización en forma de *apriori* adquirido, valga la paradoja de esta expresión. Hegel no deduce las categorías devanándolas de su cerebro, aunque así lo crea el liliputiense. Su *Ciencia de la lógica* es una historia de la filosofía esotérica que Parménides no podía escribir, no por falta de inteligencia, sino porque no podía aprehender determinaciones que his-

[39] *FDD*, Prólogo.

tóricamente no se habían manifestado. Y, sin embargo, también es cierto que más allá de Parménides no se puede ir, porque la historia posterior a él no puede añadir cosa alguna que no sea determinación del ser.

Ahí, en esta tesaurización de la racionalidad históricamente manifestada, es donde hay que poner la eficacia de la filosofía como educadora del político: ha de facilitar al aprendiz de político la comprensión de la realidad pretérita eficaz y perdurable. La filosofía, si nos ayuda a comprender la racionalidad (e irracionalidad) de lo que ahora existe y ocurre, nos enseña a ser contemporáneos. Nos hace ciudadanos con conciencia lúcida del suelo en que nos asentamos, nos capacita para la práctica anticipadora de futuro en tanto nos hace atentos al paso hodierno del espíritu absoluto. O, dicho más llanamente, en tanto nos adiestra en la adquisición del hábito de descubrir cuál es la determinación particular que hoy, siendo realmente posible, más y mejor realiza la universalidad. De ninguna manera compete a la filosofía suministrar al aprendiz de político un repertorio de recetas.

Consideraciones sobre el concepto de espíritu objetivo en Hegel

Jorge Aurelio Díaz
Universidad Nacional de Colombia

Me propongo hacer algunas consideraciones acerca del concepto hegeliano de espíritu objetivo, para lo cual he querido tomar como punto de apoyo un ya viejo escrito de Jacobo Kogan, titulado *Origen y desarrollo de la idea de espíritu objetivo. Derecho y ética*,[1] publicado en el año de 1968 por la imprenta de la Universidad de los Andes en San Cristóbal, Venezuela, en el cual, como lo indica el subtítulo, su autor busca examinar las relaciones que se establecen entre el derecho y la ética a partir de la filosofía crítica kantiana.

El principal motivo que me ha llevado a tomar este escrito como punto de referencia, es rendirle debido reconocimiento a un valioso trabajo que, por la precariedad tradicional de los sistemas de distribución de la mayoría de nuestros centros universitarios, se ha visto relegado casi por completo al desconocimiento y al olvido. Examinar sus propuestas y someterlas a crítica me ha parecido la mejor manera de rescatarlo de ese injusto desconocimiento.

En su análisis, Kogan lleva a cabo una sólida defensa del concepto, tal como fuera concebido en sus inicios por Kant, frente a las transformaciones a que fue

[1] Kogan, Jacobo, *Origen y desarrollo de la idea del espíritu objetivo. Derecho y ética*, San Cristóbal: Universidad de los Andes, 1968.

sometido por el idealismo alemán, a través de Fichte, Schelling y Hegel, así como posteriormente por Dilthey y Simmel, hasta culminar en su total objetivación en la doctrina filosófica de Nicolai Hartmann.

Por supuesto que no voy a examinar aquí toda la trayectoria del concepto, tal como nos la expone Kogan en su libro. Me voy a concentrar en las razones que él esgrime para defender la propuesta kantiana frente a las elaboraciones posteriores de dicho concepto, fijando mi atención sobre todo en lo que respecta a Hegel, no solo para responder mejor a las expectativas del coloquio que dio origen a este volumen, sino precisamente porque allí podremos descubrir elementos que pueden ayudarnos a examinar con nuevos ojos propuestas contemporáneas acerca de las relaciones entre la autonomía pública y la privada en el seno de las sociedades modernas, así como evaluar en su verdadero sentido la problemática relación que se establece entre los Estados modernos y la historia.

Comencemos entonces por exponer en sus grandes rasgos las tesis de Kogan y examinar su articulación. Él nos dice cómo «después de Hegel la idea del espíritu objetivo se desacredita, conjuntamente con toda la filosofía del idealismo alemán; "espíritu" se convierte en pura abstracción para el positivismo y el naturalismo que dominan el pensamiento de la época subsiguiente; "objetivo" significa otra vez solo aquello que puede ser comprobado por los sentidos».[2] Serán Max Scheler y Nicolai Hartmann quienes lo recuperen de nuevo para analizar las relaciones del ser humano con el medio cultural dentro del cual se desenvuelve y al cual colabora a sustentar y transformar. Pero Kogan nos hace notar cómo en esas elaboraciones conceptuales se hace presente una inquietante ambigüedad entro lo espiritual y lo objetivo. Al buscar establecer la relación que existe, y que debe existir, entre la conciencia humana como subjetividad y su expresión externa en la cultura, quienes defienden de nuevo la realidad de un espíritu objetivo parecen otorgarle cada vez más a esa objetividad una supremacía sobre lo individual y lo subjetivo, la cual termina por desvalorizar irremediablemente al sujeto, hasta el punto de que, en Hartmann, «lo espiritual coincide predominantemente con lo objetivo».[3]

La causa de esa ambigüedad la encuentra Kogan en la «asimilación de los conceptos de espíritu y de cultura»,[4] con la cual se busca alcanzar una visión global de los procesos sociales, frente a los enfoques parciales que llevan a cabo las diferentes

[2] *Ibid.*, p. 107.

[3] *Ibid.*, p. 6.

[4] *Ibid.*, p. 7.

ciencias particulares de lo social: la historia, la sociología, la psicología, etc. Pero esa búsqueda de integración se logra solo en beneficio de una objetividad que amenaza con hacerle perder toda significación a la subjetividad individual, al someterla a las necesidades y condiciones de un proceso que lleva a cabo sus propósitos al margen de nuestras decisiones personales.

Kogan se propone mostrar en su escrito tres tesis principales: «1° La subjetividad del hombre es una realidad preeminente que no se agota en ninguna objetivación; 2° la objetividad ética trasciende, va más allá de la objetividad del derecho; 3° mientras que la objetividad del deber ético es obra ideal que aspira a realizar una comunidad de individuos libres mediante una conjunción de voluntades autónomas, la objetividad en que se confunde el deber ser de la ética con el ser, y aun con el deber ser del derecho, conduce al sojuzgamiento de la libertad humana».[5]

Estas últimas palabras nos señalan muy claramente dónde se halla el centro de sus preocupaciones: en salvaguardar de todo riesgo el valor irrenunciable de la libertad individual frente a cualquier intento de someterla al poder de designios colectivos o sobrehumanos. No hay proyecto político, religioso o cultural que esté en condiciones de abrogarse el derecho a negar o restringir el ejercicio de las libertades individuales.

Para fundamentar este propósito y sustentar las tres tesis que acabamos de señalar, considera necesario, en una actitud muy hegeliana, reconstruir el camino que ha seguido el concepto de espíritu objetivo desde su formulación inicial. Para ello Kogan comienza constatando cómo «la idea de espíritu objetivo proviene de Hegel, pero tiene su origen en Kant».[6] Este origen kantiano nos lo explica en razón del «giro copernicano», gracias al cual «lo objetivo se torna espiritual, si bien no todo lo espiritual se identifica con lo objetivo».[7] Al identificar el concepto de objetivo con los de universal y necesario, y establecer el origen de estos últimos en la subjetividad trascendental, Kant, a los ojos de Kogan, no está haciendo otra cosa que mostrar cómo «lo objetivo brota así enteramente del espíritu humano».[8]

Ese carácter espiritual de la objetividad se mantiene con el paso de la razón teórica a la práctica: «la objetividad —nos dice—, sigue conservando en Kant su carácter espiritual, expresándose en la ley ética, el imperativo categórico, que es una

[5] *Ibid.*, p. 14.
[6] *Ibid.*, p. 7.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*

exigencia incondicionada, universal y necesaria».[9] Por su parte, la buena voluntad, que junto con el hombre como fin en sí posee un valor absoluto, no puede ser aprehendida de manera exclusivamente objetiva. Porque en ella no se trata de algo que deba ser realizado, sino de la manera o del modo como debe llevarse a cabo la acción, es decir, de la actitud que guía al sujeto en su obrar.

Kogan busca explicarnos así el doble significado que adquiere para Kant tanto lo objetivo como lo subjetivo. No se detiene, claro está, a examinar si ese doble significado no es acaso fuente de una ambigüedad tal vez no menos peligrosa que aquella que nos señaló en los idealistas posteriores a Kant. Porque ese doble significado va a estar determinado por la igualmente doble perspectiva desde la cual nos es dado considerar todo aquello que para nosotros es: por un lado, lo fenoménico, aquello que se somete a las condiciones de nuestra subjetividad trascendental, y por la otra lo nouménico, aquello que cae por fuera de esas condiciones. Desde la primera perspectiva, la fenoménica, «lo objetivo —señala Kogan—, es lo espiritual, y lo subjetivo, lo que procede del mundo sensible». Mientras que desde la perspectiva nouménica —y Kogan hace muy bien en llamarla perspectiva, porque no es en realidad sino una manera de considerar algo a partir del sujeto—, desde esta perspectiva nouménica, «aunque no podemos hacer aquí distinción entre lo subjetivo y lo objetivo —nos dice—, queda sin embargo algo indiscutible, y es que hay una realidad fuera de nosotros, la cual no se identifica con lo que de ella pensamos, por lo que podría llamarse objetiva en un sentido más riguroso aún que la objetividad categorial del entendimiento».[10] Por su parte, la objetividad empírica no agota tampoco nuestro ser íntimo, ya que, como lo formula Kogan, «la exigencia ética nos revela que somos enteramente responsables de nuestros actos».[11]

Esta explicación, que hemos tratado de ceñirla en lo posible al texto mismo de Kogan, merece nuestra atención. En primer lugar, porque en ella se opera con un concepto de objetividad que resulta problemático. En efecto, mientras que en un primer momento objetivo significa lo universal y necesario, es decir, lo espiritual, o lo que se adecua a las condiciones de la subjetividad trascendental, en un segundo momento lo objetivo se convierte en lo que es independiente de nuestra conciencia hasta el punto de resultar incognocible. Usando la terminología del mismo Kogan,

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*, p. 8.

[11] *Ibid.*

algo será objetivo en un sentido más riguroso, en cuanto más independiente se muestre de las condiciones de nuestra subjetividad.

Por otra parte, no es menos conveniente anotar que, aun aceptando la lectura que nos brinda Kant sobre la articulación de nuestra conciencia moral, no cabe afirmar, como lo hace Kogan, que «la exigencia ética nos revela que somos enteramente responsables de nuestros actos». Lo que tal exigencia parece revelarnos es que podemos llegar a ser responsables de nuestros actos, así no sea «enteramente», para lo cual resulta indispensable el ejercicio de nuestra capacidad reflexiva y su adecuación a las necesidades de la razón, que como tales pueden llamarse objetivas.

Dejemos, sin embargo, que Kogan nos exponga el objetivo de su reflexión, para lo cual deja asentado con toda claridad cómo «el hombre es, en la doctrina kantiana, ciudadano de dos mundos objetivos: el mundo fenoménico de la naturaleza y el mundo nouménico de la moral, que Kant designa como el reino de los fines». Con ello pasa luego a precisar el propósito que lo guía en su análisis: «Nos proponemos mostrar de qué modo —nos dice—, la fusión indebida de estos dos mundos en el idealismo alemán postkantiano dio nacimiento a la idea incongruente de "espíritu objetivo"».[12]

No voy a detenerme en su clara y firme formulación de «dos mundos objetivos», que algunos exegetas de Kant no estarían dispuestos a suscribir. Sin entrar ahora en detalles, creo que esa dura formulación, para la cual hay sustento en los mismos textos, resulta ser la que mejor se ajusta al propósito kantiano de conciliar el racionalismo idealista con el empirismo escéptico. En todo caso, apoyándose en ella es como busca sustentar Kogan su propósito.

El sentido de su preocupación ya nos era claro, pero él mismo se encarga de subrayarlo para evitar cualquier malentendido. Luego de exponer brevemente algunas tesis fundamentales de Fichte y Schelling, nos señala cómo, «mientras que la ética de Kant, fundada en la concurrencia de voluntades libres, sienta las bases de un orden legal democrático, la subordinación de la moral al derecho de Hegel brinda una filosofía útil al totalitarismo».[13]

Esta grave acusación, que se le ha hecho de manera repetida a la doctrina hegeliana del espíritu objetivo, es sustentada por Kogan en una forma que, a mi parecer, es la que más rendimientos trae por su aparente consistencia. Apoyándose en la

[12] *Ibid.*, p. 9.
[13] *Ibid.*, p. 14.

defensa que lleva a cabo la filosofía crítica del carácter incondicional que posee la libertad individual, se la confronta luego con la idea de un espíritu objetivo, al cual no solamente los individuos tendrán que someterse, sino que —y esto resulta más grave aun—, termina imponiendo sus propósitos mediante una suerte de engaño. Se trata, como bien sabemos, de la conocida imagen hegeliana de una «astucia de la razón» *(List der Vernunft)*, término que, digámoslo de paso, pertenece a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.*

Sin embargo, como lo había señalado ya muy acertadamente Theodor Litt, en su bien conocido estudio, *Hegel, ensayo de una renovación crítica*,[14] el escándalo que suscita la propuesta hegeliana de interpretación de la filosofía del derecho no debería provenir del concepto de espíritu objetivo, sino más bien de su concepto de espíritu del mundo *(Weltgeist)*, ya que es propiamente este último el que parece echar por tierra todas las esperanzas que se podrían abrigar después de los análisis kantianos sobre la libertad. Y, si miramos con atención la crítica de Kogan, podemos constatar que en realidad es así. Porque, si utilizamos sus formulaciones, podríamos decir que en este concepto de *Weltgeist* se condensa esa objetivación plena de lo espiritual que parece resultar tan perniciosa para la comprensión del hombre y de la cultura. Si analizamos con atención sus argumentos, el ataque de Kogan no apunta propiamente a la idea hegeliana según la cual la organización de las relaciones intersubjetivas no puede deducirse simplemente de las acciones y decisiones de los sujetos individuales que la componen. Y, sin bien es cierto que Kogan parece sustentar una doctrina contractualista del Estado, según la cual este último es el resultado de la libre decisión de los ciudadanos que lo componen, no pareciera sin embargo sentirse molesto al constatar cómo en Hegel, a diferencia de Kant y Fichte, «el Estado, que asegura la vigencia del orden jurídico y los derechos privados, no tiene su origen (...) en un contrato social. (Así), la voluntad del Estado no depende, sino que antecede a los individuos» (p. 83).

Más aún, llega hasta a reconocer que la misma idea schellinguiana de un «alma del mundo», o la hegeliana de un «espíritu del mundo», «han contribuido a una comprensión mejor de la realidad comunitaria», eso sí, a condición de que se las despoje del «contenido místico» que sus autores les han atribuido. Pero si nos preguntamos en qué consiste ese contenido místico, del cual debería liberarse el concepto de espí-

[14] Litt, Theodor, *Hegel, essai d'un renouvellement critique*, París: Denoël, 1973. No hemos tenido acceso al texto alemán: *Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1953.

ritu del mundo para poder reconciliarse con la doctrina kantiana, debemos constatar que Kogan no diferencia con suficiente claridad, como sí lo había hecho Litt, la sin duda controversial idea de un espíritu del mundo, de la más general de espíritu objetivo. Y esto, a mi parecer, lo lleva a interpretar de manera inadecuada el concepto hegeliano de Estado. Porque no llega a comprender el sentido que este concepto tiene de crítica al individualismo liberal, al señalarle a este cómo la realización de la libertad individual, que sin duda tiene en sí misma un valor absoluto, está condicionada, en cuanto a su misma existencia y su salvaguarda, por la existencia de un Estado de Derecho, al que por ello mismo Hegel no duda en llamar «un universal en y para sí», es decir, un universal que vale y se justifica por sí mismo, y no mediante la libre decisión de los ciudadanos.

En cuanto al concepto mismo de universal, con ello se busca corregir la falsa interpretación del Estado como un todo, con respecto al cual los individuos y las diversas instancias de la sociedad no serían más que partes. Porque un verdadero universal, es decir, no el abstracto del entendimiento, sino el verdadero concreto de la razón, es aquel que solo existe en y por los singulares, pero que sin embargo no se agota en ninguno de ellos.

Hegel precisa así aquello que Habermas ha llamado la equioriginariedad *(Gleichursprünglichkeit)* de la autonomía pública y privada, con la cual se busca subsanar las insuficiencias de un liberalismo asentado sobre la sola libertad individual, y para el cual lo privado goza de entera prioridad sobre lo público.[15] La idea hegeliana podríamos tal vez expresarla de esta manera: una vez adquirida la conciencia de la libertad, esta no puede darse sin que simultáneamente se establezca un Estado de Derecho, de modo que este no puede entenderse como un simple resultado o efecto de aquella, sino más bien como su misma condición de posibilidad, hasta el punto de que no resulta posible que esas libertades existan y sean defendidas, sino en la medida en que exista y se defienda ese Estado de Derecho. Cabría decir que libertad individual y Estado de Derecho aparecen simultáneamente en el tiempo. Sin embargo, ello no impide que entre ambos exista aquello que los escolásticos llamaron con propiedad una «prioridad de naturaleza» *(prioritas naturae)*. La libertad individual, aunque no haya sido tampoco el resultado del Estado, necesita de él para su existencia y su salvaguarda, de modo que ella depende de él, pero no él de ella.

[15] *Cf.* a este propósito la sólida defensa de la doctrina política de Habermas que lleva a cabo Francisco Cortés en: *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1999.

Esto lo entiende muy bien Litt, aunque no así Kogan, cuando llega a justificar el calificativo de «divino» *(göttlich)* que Hegel le atribuye al Estado (*cf. GPhR* § 258 adic.), señalando, en primer lugar, cómo para Hegel Dios no es «el espíritu que planea por encima de las aguas» *(der Geist, der über den Wassern schwebt)*, para utilizar la expresión bíblica; y, si bien su concepción puede resultar inaceptable para la teología, no cabría reprocharle por ello que la utilizara para asentar el valor absoluto que adquiere el Estado de Derecho frente a las pretensiones de la libertad individual. Podríamos preguntarnos si las experiencias vividas durante este siglo, en las no pocas ocasiones en las que se ha pretendido sustituir el Estado de Derecho por sistemas políticos que parecieran servir mejor a los intereses de la libertad, no deberían hacernos más sensibles a la intención hegeliana de salvaguardar ese Estado frente a las incursiones unilaterales del individualismo.

Además, señala Litt, ese carácter divino del Estado no lo despoja de su finitud, porque no deja de estar sometido a las vicisitudes de todo lo que se halla en el espacio y en el tiempo. Hegel es bien consciente de que los Estados particulares están muy lejos de corresponder sin más al concepto, y de que, por ello mismo, experimentan siempre la necesidad de ser corregidos y adecuados a las variables circunstancias de una sociedad. Pero su existencia misma tiene que salvaguardarse a toda costa, si queremos realmente realizar y defender la libertad. En este sentido poseen el carácter de lo sagrado.

Por lo demás, en dicha finitud encuentra Hegel la justificación conceptual de que el Estado no es en realidad la última palabra del espíritu objetivo. Este, en virtud de sus propias limitaciones, manifiesta ese momento negativo de sí que Hegel se propuso caracterizar con el concepto de espíritu del mundo: «Los principios de los espíritus de los pueblos son limitados en virtud de su particularidad... y su destino y sus acciones, en la relación de unos con otros, constituyen la dialéctica manifiesta de la finitud de tales espíritus, de la cual surge el espíritu universal, el espíritu del mundo como ilimitado...» (*GPhR* § 340). Y es precisamente aquí, en ese paso a la historia, donde las críticas de Kogan se conjugan con las de Litt, para rechazar las pretensiones hegelianas de otorgarle una razón a la historia, porque consideran que esta termina imponiéndose por encima o en contra de las libertades individuales. Tratemos por lo tanto de establecer con más claridad la distinción entre el espíritu objetivo como tal y su manifestación final como espíritu del mundo, para luego considerar las críticas que se le han hecho.

En cuanto a la distinción, conviene tener muy en cuenta que si el Estado constituye el núcleo central y la culminación de la filosofía del derecho, no es, como ya lo

señalamos, su última palabra. Digámoslo en un lenguaje más cotidiano. El desarrollo de la sociedad humana, como familia y sociedad civil, alcanza su culminación en la constitución de un Estado de Derecho, gracias al cual la existencia y los derechos de ambos momentos alcanzan su realización y salvaguarda. «El Estado —nos explica la *Enciclopedia*—, es la sustancia ética autoconsciente —la unificación del principio de la familia [es decir, el de la singularidad] y de la sociedad civil [es decir, el de la particularidad]...» (§ 535). Sin embargo, el Estado se halla restringido por la particularidad de cada pueblo, delimitada por el espacio y el tiempo de su propia historia. «Como espíritu restringido, su autosuficiencia es subordinada; [por ello] pasa a la historia universal, cuyos acontecimientos exponen la dialéctica de los espíritus particulares de los pueblos, el juicio universal» (*Enz* § 548).

No cabe negar que Hegel, cuando se trata de mostrar cómo la perspectiva histórica nos obliga a cambiar radicalmente los términos en consideración, no se ahorra las palabras. Ahora los actores no son propiamente los seres humanos como singulares, sino los pueblos como Estados particulares, y lo que allí se nos muestra es —en palabras de Hegel—, «un juego de máxima movilidad de la interna particularidad de las pasiones, intereses, propósitos, de los talentos y virtudes, así como de la contingencia exterior en su máxima expresión —juego en el cual la ley ética misma, [es decir] la autonomía del Estado, se ve sometida al azar» (*GPhR* § 340). Y, aunque resulte cierto que «al frente de toda acción, y por lo tanto también frente a las históricas, se hallan individuos como subjetividades que realizan lo que es sustancial» (*GPhR* § 348), sin embargo, «los Estados, pueblos e individuos, en esa tarea del espíritu del mundo, se afincan en su principio particular determinado, que encuentra en su constitución y en la amplia gama de sus situaciones, tanto su explicación como su realidad, de modo que, al ser conscientes de esta y hallarse anclados en el interés de esta misma, son a la vez los instrumentos inconscientes y miembros de aquella tarea interna, en la cual esas figuras desaparecen, mientras que el espíritu en y para sí se prepara y elabora el paso a su nivel superior siguiente» (§ 344).

Afirmaciones de este calibre, en las cuales lo particular se ve sometido sin restricciones a lo universal, no pueden menos que herir los oídos de quienes defienden la autonomía privada como principio supremo. Kogan nos habla así de la «obcecación monista» (p. 78), y no duda en acusar a todo el idealismo alemán de «monismo inflexible» que «lleva a la confusión... del derecho y de la ética, de la política y de la moral, de la función del Estado y el fin último de la personalidad humana» (p. 99). Y nos dice además que Hegel comete el error de llevar la tesis de que el hombre es un ser social «al extremo de sostener que el individuo humano queda absorbido entera-

mente por su naturaleza societaria, que su ser último y total deriva única y exclusivamente de su participación, por más activa que ella sea, en la vida común, en la totalidad común que es el pueblo, la sociedad o el Estado» (p. 102).

Litt no parece quedarse atrás, cuando nos dice que, «por el hecho de que la responsabilidad sobre el curso racional de la historia haya sido transferida a esa instancia, desaparecen por completo del alma de los actores históricos la seriedad y la gravedad. Ya no les corresponde tomar la verdadera decisión —lo que les corresponde es realizar en sus hechos una decisión que ha sido tomada sin ellos» (p. 187). Por ello no tiene inconveniente en interpretar la «astucia de la razón» como un simple engaño y una intención de mantener al hombre en la ignorancia.

Conviene señalar que Kogan, como lo hemos indicado, no establece con plena claridad esa distinción entre las cuestiones referentes al Estado de Derecho y las que corresponden a la historia universal; pero si examinamos sus críticas, podemos constatar que las mismas adquieren toda su fuerza cuando ponen en cuestión la idea de un espíritu del mundo, sobre la que Litt descarga todo su rechazo.

Sin embargo, Hegel tenía plena conciencia de sus propósitos y supo medir muy bien el alcance de los mismos. Él sabía, y estaba muy de acuerdo con ello, que la Modernidad había alcanzado uno sus mayores logros, y tal vez el mayor de ellos, al establecer el Estado de Derecho, entidad cuyo principio, nos dice, «posee esa extraordinaria fuerza y profundidad, que le permite al principio de la subjetividad realizarse plenamente en el extremo autónomo de su particularidad personal, y a la vez reconducirlo a la unidad sustancial y mantener así esa particularidad dentro de él mismo» (*GPhR* § 260). Pero su realismo insobornable no le permitía quedarse allí. Tal vez como ningún otro pensador, excepto Nietzsche, Hegel se atrevió a mirar de frente a la historia y a aceptar que ante ella la situación humana cambia radicalmente.

Lo que debe tenerse muy en cuenta es que no se trata de negar lo alcanzado, de renunciar a la libertad individual y a su valor por sí misma. Pero esa misma historia, que nos ha conducido hasta el momento presente, no se detiene. Y si bien es cierto que al hombre, y por ello mismo a la filosofía como saber, no le está dado predecir el futuro, adelantarse con el conocimiento a determinar a priori el porvenir de las sociedades o de la humanidad —porque ese porvenir es el lugar de la acción, y esta, para ser humana, exige que la realidad se halle abierta a la posibilidad—, la experiencia nos enseña que en el campo de las decisiones históricas los individuos somos seres por completo menesterosos. En otras palabras, que si nuestras vidas y la vida política de la sociedad en la cual vivimos están abiertas, dentro de ciertos límites, para recibir el influjo de nuestras acciones, la historia como tal no nos pertenece, y podría decirse, como lo hace Hegel, que más bien le pertenecemos a ella.

Es a la luz de esta constatación, por dolorosa que ella pueda parecernos, que debe examinarse la propuesta de Kogan y de todos los defensores del individualismo, que consiste en despojar a la historia de toda racionalidad y entregarla por completo al juego de las decisiones humanas. A primera vista, esto pareciera redundar en una verdadera apoteosis de la libertad, que recuperaría así toda su seriedad y gravedad, para utilizar las palabras de Litt. Porque no solo nuestras vidas, sino el destino de quienes vendrán después de nosotros, estarían así en nuestras manos. Sin embargo Hegel, a la manera de su maestro Spinoza, suele mantener un sereno realismo y una desconfianza frente a la utopía, porque detrás de esta última acostumbra esconderse un resentimiento contra la realidad. Las verdaderas acciones históricas, aquellas capaces de cambiar el destino de los pueblos, son, en primer lugar, excepcionales. Muy contadas personas, en muy contadas ocasiones, llevan a cabo tales actos que, si bien resultan fatales para una determinada forma política, alcanzan en realidad una legitimidad que se halla por encima de la del Estado.

Pero, además, tal acción extraordinaria posee, como lo señala muy bien Carla Cordua,[16] una doble irracionalidad: «ni pertenece a la racionalidad habitual de un mundo humano real —nos dice—, ni está gobernada por las potencias racionales de que dispone el individuo que la efectúa» (p. 198). En otras palabras, no solo se trata de una acción que rompe con el orden racional vigente, sino que quien la ejecuta desconoce en realidad el verdadero sentido de la misma. Cordua las llama, con razón, «actos precursores», y obedecen a una pasión absorbente que lleva al individuo a romper los marcos establecidos, de modo que el derecho superior que lo guía solo podrá ser reconocido por la posteridad. Entretanto el Estado tiene no solo el derecho, sino también la obligación de combatirlo. De ahí que Hegel concluya que la confrontación, en esos casos extraordinarios, no se lleva a cabo entre un derecho malo y otro bueno, sino entre dos derechos correctos, pero contrapuestos, que se arruinan mutuamente (*cf.* *WW* XVIII, p. 119).

Pero lo que resulta aun más inquietante para un espíritu genuinamente liberal, y lo que sustrae a tales actos del ámbito de la libertad individual, es que los mismos no pueden enmarcarse dentro de los límites de la moral, ni de la ética. Mirando la historia a los ojos, Hegel no tiene reparo en señalar, en forma que podría llegar a parecer cínica, cómo «justicia y virtud, injusticia, fuerza y vicios, talentos y sus acciones,

[16] Cordua, Carla, *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona: Anthropos, 1989.

pequeñas y grandes pasiones, culpa e inocencia, majestad en la vida individual o colectiva, suerte y desgracia tanto de los Estados como de los individuos, tienen su significación y valor determinados en la esfera de la realidad consciente, y allí se los juzga y se les imparte justicia, aunque imperfecta. La historia universal [en cambio] se halla por fuera de tales puntos de vista; en ella obtiene su absoluto derecho aquel momento necesario de la Idea del espíritu del mundo en el que consiste su nivel presente, y el pueblo que vive en él, así como sus acciones, logran tanto su realización, como la felicidad y la gloria» (*GPhR* § 345).

Su llamado de atención no podría ser más claro: la valoración moral no pertenece al ámbito de la historia universal, y los pueblos que llevan a cabo su designio en cada época no solo imponen su derecho, sino que con ello adquieren felicidad y gloria. Hegel ve con claridad que negarle racionalidad a la historia, tanto pasada como futura, no significa, como podría parecer, que la libertad humana logre salvaguardar su sentido y su valor. En realidad sería lo contrario. Ello significaría nada menos que el derrumbe total de todo el proyecto racionalista. Nietzsche tendría la razón. Nos hallaríamos abocados, nos lo dice Hegel claramente, a la «abstracta e irracional necesidad de un ciego destino» (*GPhR* § 342). Pero él también entiende que si ese espíritu del mundo, esa razón en la historia, no se la entiende como «espíritu universal», cuyo elemento «en el arte es la intuición y la imagen, en la religión es el sentimiento y la representación, y en la filosofía es el pensamiento puro y libre» (*GPhR* § 341), es decir, si ese espíritu no se lo entiende como espíritu absoluto, la historia nos llevaría a constatar que nuestra libertad en realidad no era más que vanidad.

Permítanme terminar estas consideraciones con las palabras con las cuales inicia Carla Cordua su estudio sobre el mundo ético, y que para muchos podrían resultar extrañas, aunque en realidad no lo son: «El pensamiento de Hegel —nos dice— sitúa al hombre en una realidad que lo sobrepasa por todos lados: Dios y la naturaleza, el orden de la historia y del espíritu absoluto, entre otros, poseen un modo de ser y un significado propios de ellos. Hegel evita convertirlos en aspectos de la condición humana... Son más bien los hombres los que necesitan, para desarrollar sus posibilidades, de lo otro e independiente de ellos, y desde esta perspectiva se puede decir que Hegel es un filósofo de la limitación y de la menesterosidad de lo humano» (p. 9).

Ardid de la razón y espíritu objetivo

Ciro Alegría Varona
Pontificia Universidad Católica del Perú

La época actual tiene el carácter del mundo moderno que Hegel presentó críticamente. Diversas formas de fundamentación racional de la vida práctica dan lugar a proyectos políticos, entran en la pugna por el poder y afectan a millones de personas. Para apreciar por contraste cuán enfáticamente moderna es en este sentido nuestra época, volvamos la mirada un momento a la antigüedad. Platón tuvo la idea de una sociedad fundada en el conocimiento de la verdad, pero ninguna de las formas de poder político de su tiempo, ni la aristocracia, ni la tiranía, ni la democracia, dependieron jamás de fundamentaciones filosóficas, y ni siquiera en la Roma de los emperadores filósofos la filosofía fue tomada en serio como fundamento de la ley. El saber autofundado no fue más que el *bíos* de los filósofos, no alcanzó a determinar fácticamente, desde el poder, la vida de los demás, no hizo época. Nuestro tiempo, al contrario, está marcado por la noción de época. Nos orientamos en la realidad haciendo abstracción de lo que no es propio de nuestra época. Solemos referirnos a lo que existe en general como a un tiempo determinado, limitado por ciertos atributos: la época de tal cosa, el proceso de esto y aquello. Esta ambición típicamente moderna de poner todo el acontecer actual bajo tal o cual concepto implica subordinar, con violencia abierta o encubierta, la existencia no fundamentada. Luego no falta quien invoque otras razones y defina de otro modo la época. Así vemos vigente la idea hegeliana de que en el mundo moderno las fundamentaciones racionales se han

convertido en fuerzas encontradas, poderes éticos que luchan unos con otros. Según Hegel, en esa lucha se revela que cada uno de estos poderes, tomado por separado, no es más que una de las apariciones momentáneas que forman el movimiento del saber. Cada concepción fundamental resulta ser solo una apariencia, un fenómeno de fundamentación. La verdadera razón fundante, el espíritu, se define y se revela al paso que las razones parciales son comprendidas dentro de un todo. El punto de vista del espíritu saca provecho del empeño que ponen los individuos en tener la razón. Estos, en el esfuerzo por captar y dominar las condiciones en que viven, se hacen víctimas de las limitaciones y contingencias que acompañan a sus intentos de apropiarse de la condicionalidad universal. Cuando una razón es sostenida con seriedad, como suele hacerlo el hombre moderno, aun corriendo graves riesgos, la hora del desengaño es también la de las revelaciones. Por esto los modernos, por más lejos que se encuentren del ideal filosófico antiguo, terminan trabajando para el saber filosófico. El espíritu retorna al presente mediante el «ardid de la razón».

Este proceso mediante el cual la razón se define más concretamente a costa de las pretensiones de racionalidad particulares es llamado por Hegel, como proceso del saber en general, la «fenomenología del espíritu», y como proceso del desarrollo histórico de instituciones, el «ardid de la razón». En el contexto amplio que se despliega en la obra titulada precisamente *Fenomenología del espíritu*, se muestra cómo cada forma de llamarse verdadera una conciencia se vuelve víctima de su propia pretensión de captar lo universal; si bien este propósito del libro se consigue básicamente en los primeros capítulos —los que van desde la certeza sensible hasta la razón que sabe que solo puede realizarse por sí misma—, Hegel prosigue la misma investigación a través de las formas históricas de la vida práctica y espiritual. Las instituciones sociales y políticas y las épocas del arte y de la religión también pueden ser entendidas como formas de tenerse la conciencia por verdadera e interpretadas en la perspectiva de un saber absoluto que se gana al paso que ellas pierden su aparente absolutez. Ahora bien, en el contexto específico de la filosofía del derecho y de la historia, el desengaño de sí misma que sufre cada forma de legitimar las acciones es la contraparte de su trabajo por autoafirmarse; el desengaño viene a ser un trabajo no emprendido conscientemente pero asumido, todavía sin saberlo, desde el momento en que se pretendió la autolegitimación. Al final de su trabajo de autoafirmación, cada principio práctico se encuentra en una nueva interdependencia con otras esferas, en una conexión necesaria que es el fruto del rigor de su trabajo y al mismo tiempo la superación de la arbitrariedad y contingencia del mismo. Esta concepción dinámica de la sociedad, análoga a la concepción dinámica del saber en la *Fenomenología*, se expresa en la Introducción a las *Lecciones de filosofía de la historia* y es denominada allí «el ardid de la

razón». Me parece que es importante retomar ahora este punto de vista, entre otras razones, porque el pensamiento práctico contemporáneo está redescubriendo la necesidad de mediar entre paradigmas. Debido a la innumerable diversidad de puntos de partida de la interacción social, la sociedad no puede ser reconstruida sobre una base de pensamiento unánime y la única tarea sensata de la filosofía en ella es la mediación *a posteriori*.

Sugiero, para este fin, aprovechar la relación que Hegel ha dejado trazada entre el «ardid de la razón» y la articulación sistemática de las esferas de racionalidad práctica. El concepto de «espíritu objetivo» incluye tanto el estudio del derecho, la moralidad y la eticidad (familia, sociedad civil y Estado), como el estudio de la historia universal, y esto es así en todas las versiones que tenemos de este aspecto del sistema hegeliano: en la *Enciclopedia* de Nürnberg (1808), la de Heidelberg (1817), la *Filosofía del derecho* (1821) y la *Enciclopedia* berlinesa (1830). La historia universal filosófica aparece al final del tratamiento del espíritu objetivo como la presentación más concreta de lo que acontece en las experiencias prácticas en general, pese a que parece referirse únicamente a los destinos de los Estados.

Al leer la parte de la *Enciclopedia* o de la *Filosofía del derecho* dedicada a la historia universal se ve claro, sin embargo, que la historicidad que predomina sobre los Estados no es otra cosa que el poder transestatal de los cambios sociales. En esferas tan distintas como lo económico y lo cultural se modifican, paulatina o abruptamente, las nociones de acción válida, y así se va determinando también desde la sociedad la noción de ley y, finalmente, las condiciones de ejercicio del poder estatal. No solo los individuos son víctimas de la actividad estratégica de los poderes sociales y políticos, no solo ellos son conducidos a donde no pensaban que alguna vez querrían ir. También el Estado queda capturado en el juego de una razón ajena a él mismo. Tanto la esfera privada como la esfera pública tienen sus estrategias para fortalecerse, una a costa de los esfuerzos de la otra. El punto de vista político consigue legitimar determinadas instituciones que sirven para estimular el trabajo de los individuos y transformarlo en provecho de la vida pública, es decir, en funciones de una sociedad ordenada desde el punto de vista de la autodeterminación colectiva. Y recíprocamente, los particulares desarrollan también estrategias institucionales para fortalecerse mediante las actividades de los demás, en especial mediante las del Estado. Propongo con esto interpretar las estructuras institucionales de la *Filosofía del derecho* en los términos (a mi parecer más fluidos) que se emplean en la *Filosofía de la historia*. La razón política que aprovecha los esfuerzos de los particulares para aprender de sus desengaños y componer una síntesis social mediante instituciones públicas es una forma especial del ardid de la razón, que podría llamarse el *ardid de la libertad*. Y

así también podría llamarse *ardid de la justicia* a la razón que asiste a los derechos de los individuos y legitima sus esferas de actividad cultural y económica como sociedad civil, es decir, sociedad de derecho universal e igualitario, valiéndose para ello de los desengaños del poder estatal.

La influencia de Hegel en los estudios sociales y políticos contemporáneos se nota en las numerosas investigaciones sobre grandes debates entre fundamentaciones racionales. Destaca entre ellos el debate angloamericano entre liberalismo y comunitarismo, que puede verse como una continuación del debate continental entre moralidad y eticidad; pero también puede pensarse así lo que sucede entre universalismo y relativismo, principio democrático y principio republicano, ética discursiva y funcionalismo sistémico, modernidad y posmodernidad, etc. Lo debatido en todos estos casos es el principio de justificación de los actos individuales según el cual estos se integran legítimamente en la actividad colectiva. Cada bando se esfuerza por mostrar que su versión de este principio no es solo la más consecuente con la naturaleza de la conciencia moral, sino también la más vigente como motivación vivida por los miembros de una sociedad concreta. La investigación de este principio ha madurado al desarrollarse como presentación crítica de estos mismos debates sobre él. Las fundamentaciones enfrentadas son reconocidas como argumentaciones que circulan actualmente y fungen de discursos legitimadores, hechos a la medida de determinadas esferas de acción, pero sostenidos con pretensiones de validez universal. La comprensión del principio en debate se desplaza entonces al nivel de las formas de mediación entre las versiones enfrentadas del mismo. La coordinación efectiva de las acciones aparece mediada por argumentaciones universalistas, y estas solo adquieren sentido en la medida en que contribuyen al proceso real de la coordinación de los intereses. Si no queremos seguir repitiendo las aburridas actas de lo que dicen los comunitaristas contra los liberales y viceversa, más nos vale ir más adelante en la recuperación de Hegel que ya está en marcha y ensayar con la idea de una mediación progresiva, es decir, estratégica, entre intención universalista y vigencia social fáctica. Los bandos que inicialmente se comportan de manera más o menos fundamentalista deben ser involucrados en la búsqueda de la comunicación franca y pacífica.

La tarea así planteada es doble: 1) encontrar en la práctica, y 2) elevar a conceptos las estrategias conducentes a dicho trato reconciliador. Lo segundo, la aclaración conceptual, consiste en ampliar y definir las relaciones entre moral universalista y derecho, entendiendo este como el conjunto de estrategias jurídicas y políticas para realizar la justicia y la libertad. Pero esta aclaración tiene presupuestos empíricos. ¿Cómo distinguir en la práctica entre las estrategias conducentes a la comunicación

y las estrategias que se estancan en manipulación y violencia? Con precisar reglas procedimentales para la deliberación sobre las estrategias pertinentes no ganamos mucho. Por eso tenemos que asumir también la tarea de encontrar en la práctica una estrategia conducente a la reconciliación. Es imprescindible hacer valer durante la mediación, como modelo, una experiencia de aprendizaje de un trato humano más logrado. Esta será necesariamente una historia ajena y sin embargo accesible, sobre todo digna de reconocimiento como ejemplo desde el punto de vista de ambos bandos. Es la historia de un poder en conflicto que logra ser reconocido y aceptado por sus contendores desde el momento en que reinterpreta sus puntos de partida a raíz del enfrentamiento con ellos, afirmando la contingencia del conflicto y la necesidad de la relación pacífica. ¿Cómo se origina tal experiencia? Su carácter práctico impide pensarla como un proyecto plenamente consciente de quien la hace: no es un experimento. Por lo tanto, el sujeto de esta experiencia tiene que haberse encontrado repentinamente en ella, como si hubiera sido conducido a asumir cierto papel por un acontecer tramado con detalle para que él cambiase de perspectiva. La estrategia que lo ha sacado de la cerrazón es la obra de la razón en la historia. Ninguna de las demás personas envueltas en el proceso de su experiencia puede ser identificada como el cerebro que habría maquinado todo eso. Entonces el precedente histórico está ahí, rodeado de casualidad, pero cargado de un significado enteramente necesario para quien vio transformada por él su autocomprensión normativa. Por este camino, la idea hegeliana del «ardid de la razón» previene contra el descuido de la investigación empírica en las ciencias sociales y plantea un sentido práctico muy preciso de los estudios históricos, a saber, poner a disposición las siempre escasas experiencias de mediación social. La historia de los derechos fundamentales es la historia de las luchas sociales por su reconocimiento legal, y buena parte del sentido jurídico de estos derechos depende de la memoria de esas luchas, alimentada por la experiencia actual de formas no superadas de esos mismos o semejantes conflictos.

En lo que sigue, recorreré algunos pasajes de la Introducción a la *Filosofía de la historia* para mostrar, comparándolos con otras obras de Hegel, cómo es posible interpretar en el sentido del «ardid de la razón» la concepción hegeliana de la acción, el derecho y el Estado.

1. La razón mediante las pasiones

Se suele denigrar a las pasiones y restarles mérito a las personas, incluso descalificarlas, señalando que actúan por interés. Las pasiones son vistas como el lado malo del

hombre, el estado en que las circunstancias lo dominan y él se hace siervo de fuerzas oscuras. Contra esta difundida manera de pensar, Hegel sostiene que «nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión» (*VPhGe* 38). No se refiere principalmente al entusiasmo idealista, sino a la multitud de las motivaciones privadas que confluyen en fuerzas sociales y políticas. Él admite que la nobleza, la benevolencia, la virtud, también se mezclan en los grandes procesos, pero niega que lleguen a ser significativas en la historia mundial. Es posible mostrar cómo está realizada la razón en los individuos virtuosos y en sus hechos, pero los efectos de estos se extienden muy poco, no alcanzan a determinar las condiciones de vida del género humano. «Las pasiones, en cambio, las metas del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son lo más poderoso; su poder consiste en que no respetan ninguna de las barreras que el derecho y la moralidad quieren ponerles, y en que estos poderes naturales están más cerca de los hombres que la artificiosa y tediosa disciplina que conduce al orden y la moderación, al derecho y la moralidad» (*VPhGe* 34). En otras palabras, la experiencia de autodeterminación más espontánea y más frecuente, la que está al alcance de cualquiera y puede convencer al sujeto privado de que en él empieza la transformación del mundo, es el logro de los propósitos individuales. Las pasiones no serían tan poderosas si no fuera porque efectivamente logran coordinar las acciones. Transformadas en intereses comunes, se infiltran en los sistemas de normas vigentes, los desvirtúan y los echan a perder. Así entran en decadencia las creaciones políticas más espléndidas, se pierden tradiciones, idiomas, pueblos, naciones enteras desaparecen. Pero los retratos añorantes de la virtud perdida no son verdadero conocimiento histórico. Se pueden escribir extensas obras sobre esas viejas glorias que el egoísmo traicionó, monumentos imponentes, conmovedores, sin hacer el menor aporte a la comprensión de la historia.

Empezamos a comprender, en cambio, la conexión histórica de los acontecimientos cuando percibimos el aspecto productivo de las acciones interesadas. En ellas, según Hegel, no hay solo egoísmo, sino también convicción. Quien se entrega a la acción se hace una imagen de lo que está haciendo y pone en ello su personalidad, se identifica con ello como su propósito, lo que decimos en castellano: «se empeña». Hegel dice: «no solo está interesado, sino interesado *en ello*» (*VPhGe* 37). De modo que, cuanto más enfatiza el individuo la necesidad de que la acción corresponda a su derecho, su opinión, su ventaja personal, etc., tanto más irrestrictamente se entrega a ella y pone su vida como medio para que la acción llegue a su resultado. Si bien la acción puede tener múltiples resultados, lo importante para el individuo es que entre estos se halle el que él eligió como meta. No debe sorprender entonces que precisamente en la época moderna, «donde los hombres son menos atraídos hacia

algo por la confianza y la autoridad, y antes bien dedican una parte de su actividad a una causa por su propio entendimiento, convicción independiente y parecer favorable» (*VPhGe* 37), precisamente en esta época, pues, los hombres se pongan a disposición más enteramente como medios de un acontecer que los sobrepasa.

La generalización de las motivaciones particulares en la forma de intereses legítimos, es decir, sustentados mediante razones, no es para Hegel el triunfo del relativismo ni el fin de la historia, sino, al contrario, es el momento en que la infinidad concreta de las situaciones humanas es ganada como medio del saber histórico universal. Hubo en la antigüedad un hombre que fue elegido por los dioses para alcanzar el poder más brillante, el prestigio más grande del valor y la inteligencia humana, Edipo, el tirano, quien al mismo tiempo que se elevaba fue cometiendo las más atroces profanaciones contra las más elementales leyes. Esa paradoja divina sirvió de ejemplo trágico en la democracia ateniense y en el mundo antiguo, pero su lenguaje poético se ha vuelto oscuro en tiempos más históricos. Pero el poder de lo universal para revelarse por medio de su contrario se ejerce ahora con medios más amplios, a través de la vida no ya profanadora, sino enteramente profana de las multitudes guiadas por pasiones que se pretenden absolutamente legítimas. Esta tiranía del mundo es el espectáculo de la sociedad civil globalizada, en la cual todos trabajan, sin saberlo, para desplegar en todos sus extremos la verdad que la razón recoge: «El interés particular de la pasión es pues inseparable de la puesta en práctica de lo universal; porque es a partir de lo particular y determinado, y de la negación de ello, que lo universal resulta. Es lo particular lo que se traba en la lucha y una parte de ello es lo que se aniquila. No es la idea universal lo que se expone al enfrentamiento, la lucha y el peligro; ella se mantiene en el trasfondo, sin ser atacada ni dañada. Esto se llama el ardid de la razón: ella hace actuar a las pasiones en su lugar, de modo que aquello mediante lo cual ella se pone en la existencia es lo que resulta castigado y sufre daños. Pues es la aparición la que tiene una parte nula y una parte afirmativa. Lo particular es casi siempre ínfimo frente a lo universal, los individuos son sacrificados y entregados al enemigo. La idea no paga consigo misma el tributo de la existencia y de la fugacidad, sino con las pasiones de los individuos» (*VPhGe* 49).

Es inevitable en nuestra situación, al final del siglo XX, sentir rechazo ante cualquier discurso que pretenda legitimar históricamente el sacrificio de seres humanos. Obviamente, el texto de Hegel no se deja confundir con algo así. El ardid de la razón consiste en, por un lado, no negar el derecho de cada uno a participar con su ingenio y sus aspiraciones, pero a su propio riesgo, en la exploración de los límites de la felicidad humana y, por otro, preguntarse al pie de todos y cada uno de esos destinos mundanos cuál es la libertad que nos corresponde. No son tiempos para

dar la espalda al pasado, como si no hubiera nada que aprender del inmenso sufrimiento que nos antecede. El ardid de la razón es permitir que las personas vivan sus pasiones y hacer comprender luego las condiciones universales de la acción humana mediante la consideración del poderoso acontecer histórico que solo las pasiones desencadenan. Ese acontecer devora a las pasiones mismas, le quita realidad a lo arbitrario que pretendió hacerse valer como tal, pues sume en el cauce de la necesidad a la diversidad de posibilidades dentro de la cual el arbitrio juega sus cartas. Pero, según Hegel, la necesidad histórica no toca a la dignidad del hombre, no tiene poder sobre ella porque ella no se mide por la fortuna de un logro ni queda mezclada con los intereses. La religiosidad de un campesino, la libertad interior del hombre concentrado en relaciones muy sencillas, el «hogar del querer» (*VPhGe* 54) donde arde la conciencia de la culpa o la inocencia, eso vale tanto como los elaborados ideales de una vida culta y no está expuesto a desengaños. Con esto queda dicho también que la historia, en especial la moderna, que es la más dinámica y más propiamente histórica, no tiene la última palabra sobre el espíritu. Su razón se destaca sobre el trasfondo de una prehistoria trágica en y por sí espiritual, donde el mensaje de la historia moderna se encuentra ya contenido.

Quiero pasar a mostrar las ventajas que puede traer para la lectura de la *Filosofía del derecho* el tener presente esta dinámica. En «el ardid de la razón» está presupuesta la concepción dialéctica de la voluntad que se presenta en la Introducción a la *Filosofía del derecho*. Según esta concepción, la universalidad abstracta que caracteriza a la primera determinación de la voluntad tiene que dar paso a la particularización de la voluntad en un segundo momento, porque solo así la voluntad se realiza, siendo el querer de alguien; pero la verdad de ambos momentos está en un tercero, el de la singularidad, en el cual se concretiza la universalidad de la voluntad al incluir las relaciones particulares que el segundo momento destacó. Esta tríada ha sido leída poniendo énfasis en el desenlace, porque se sobreentiende que la universalidad concreta o singularidad es el elemento conceptual de que está hecha la teoría de Hegel, en especial el concepto de eticidad. Como si se tratara de una investigación trascendental, en la que lo principal es definir categorías, se ha creído a veces que Hegel simplemente subsume o incluye lo particular en lo universal concreto, y que esa mala mezcla sería, según Hegel, lo que habilita al concepto de eticidad para aplicarse a leyes e instituciones sin menoscabar la particularidad, como quien dice: si figura en la tercera parte de la *Filosofía del derecho*, entonces contiene ya resueltos y superados todos los problemas que la particularización de la voluntad plantea. Quizá esta lectura simplificadora haya sido provocada en parte por el estilo de manual en que está escrita la *Filosofía del derecho*. Sea como fuere, la dialéctica de la voluntad cobra otro

aspecto si volvemos a ella desde los pasajes de la *Filosofía de la historia* que ahora comentamos.

Desde el punto de vista del «ardid de la razón» se destaca en la *Filosofía del derecho* el problema del tránsito entre la particularidad y la universalidad concreta y aparecen detalles que lo explican más profundamente: «Es propio de la arbitrariedad que el contenido no esté destinado a ser el mío por la naturaleza de mi voluntad, sino por *casualidad*; soy pues igualmente dependiente de ese contenido y esta es la contradicción que yace en la arbitrariedad. El hombre común y corriente cree ser libre cuando se le permite actuar arbitrariamente, pero justamente en la arbitrariedad se ve que él no es libre» (*Rph* § 15 Zusatz). La voluntad particularizada como arbitrio pierde el sentido racional de querer lo necesario y se contenta con elegir entre posibilidades. Luego, por pensar que puede desear más allá de toda condición, se entrega en cuerpo y alma a la casualidad. Lo asombroso es cómo esta errancia se convierte en el medio de la determinación de la voluntad racional. Hegel afirma que no es posible ejercer la voluntad racional sin decidirse, en el sentido de tomar parte en la finitud y permitir que ella entre en la propia determinación. «En la voluntad comienza la finitud propia de la inteligencia» (*Rph* § 14). En la voluntad está aquella finitud en que lo meramente posible se reconoce como casualidad real, contingencia que es vano negar, porque de hecho ocupa cierta parte de nuestras vidas, frente a la cual sin embargo se distingue claramente lo necesario como la esencia del querer. Los hombres que se deciden se exponen, conscientemente o no, al poder de la casualidad, entre cuyos efectos sobresale luego, a los ojos de la razón, la unidad necesaria de los acontecimientos que explica algunas posibilidades como necesarias y destruye la apariencia de la casualidad absoluta.

2. La concepción trágica de la acción

El «ardid de la razón» muestra que el aprendizaje de la condicionalidad universal está mediado inevitablemente por el sufrimiento. Pero a diferencia de la tragedia de Edipo, donde el aprendizaje es hecho principalmente por el mismo que ha causado y padecido el sufrimiento, en la historia la conexión necesaria entre el saber y el dolor no es ya un dolor, sino solo un saber. Sabemos que los tiempos en que estuvieron en juego las fronteras —tanto las fronteras políticas entre los Estados, como las jurídicas entre los distintos poderes sociales y culturales— no han sido tiempos felices. Y estamos en deuda con esas vidas arriesgadas y perdidas, porque en ellas se ha mostrado nuestra ley. «La historia del mundo no es el terreno de la felicidad» —dice

Hegel— «los períodos de felicidad son hojas vacías en él; porque son períodos de la concordia, en los que falta la contradicción» (*VPhGe* 42). No hay que ver en esto una apología de la guerra. Más bien, es consecuencia de la generalización filosófica del punto de vista desde el cual se cuestiona el actuar con respecto a sus efectos.

Este cuestionamiento implica una concepción de la acción que podemos llamar trágica en atención a las fuentes de donde la tomó Hegel. Decimos que cuando alguien pretende legitimar sus actos como intereses personales, está ejerciendo el derecho a la arbitrariedad de los fines que la idea misma de derecho garantiza. Las acciones arbitrarias se caracterizan, como ya lo vimos, por elegir entre varias posibilidades sin dar justificación de ello, es decir, toman lo posible como tal, no porque sea necesario. Pero en su desenlace, con frecuencia violento, se muestra que lo elegido no fue una mera posibilidad, sino que se encontraba en conexión necesaria con implicancias no visibles al momento de la elección. Esto puede expresarse también de otro modo: la meta aparente de la acción, vigente al momento en que fue emprendida, contenía de antemano una finalidad oculta, hacia la cual el sujeto de la acción se ha dirigido sin saberlo, mientras creía dirigirse a la meta consciente.

El primer texto de Hegel en el que tenemos una versión completa de esta concepción de la acción es la parte de la *Fenomenología del espíritu* dedicada a «la acción ética» en el capítulo VI, «El espíritu». Allí se gana esta perspectiva a partir de una interpretación de la tragedia griega, en especial *Edipo rey* y *Antígona* de Sófocles. Ahora nos encontramos ante una teoría de la razón histórica que se remite a dicha concepción trágica de la acción. En la *Filosofía de la historia* recurre Hegel directamente a ese punto de apoyo: «En la historia mundial resulta mediante las acciones de los hombres algo muy distinto de lo que se proponen y alcanzan, de lo que inmediatamente saben y quieren; realizan sus intereses, pero con ello se produce también algo que va más allá, lo cual yacía ya interiormente en aquello, pero no estaba en su conciencia ni en su intención» (*VPhGe* 43). Aun cuando entre lo realizado se encuentre precisamente lo que querían, ello aparece unido a otras realizaciones que no pueden ser negadas como consecuencias de la misma acción. La acción resulta entonces tanto más reveladora cuanto más debilitada queda en el resultado la meta consciente al lado de la conexión rigurosamente necesaria en que aparece el resultado no querido. En la acción reveladora el deseo queda satisfecho, la pasión consumada y, sin embargo, estos móviles inmediatos, vividos al principio sin duda ni contradicción, quedan atrapados al final de la acción en una red de condicionamientos que les quita su pretendida pureza.

En la *Fenomenología*, la acción ética está precedida por un estado de sólida confianza del individuo en la ley que le ha sido dada naturalmente junto con su existencia. Pero el mundo ético originario que se presenta aquí, interpretando la eticidad griega mediante la tragedia, está regido por dos leyes que se complementan en la práctica míticamente consagrada. Es decir, ambas leyes, la de la pertenencia al Estado y la del lazo de sangre, coexisten armoniosamente en un contexto ceremonial en que ninguna de ellas es afirmada conscientemente como ley ni pretende hacer valer por sí sola los actos. En la integridad de la confianza con que cada uno sabe su ley está oculto sin embargo el riesgo de enfrentar sin reparo a quien la desconozca. El individuo ético se enfrenta entonces al agresor sin saber que este representa a otra ley del mismo mundo. En ese momento el héroe «bebe del agua del olvido» y queda decidido, es decir, junto con su ideal carga con su finitud y entra en el flujo de la necesidad que lo conduce, fiel a su destino, hasta las últimas consecuencias. A esta necesaria consolidación del carácter ético frente a los desafíos le llama Hegel aquí «el derecho del saber». Pero este mismo derecho de atenerse a lo que se sabe y llevar la acción fundamentada hasta el final se invierte de golpe en una claridad contraria, atroz y deslumbrante, que destruye el carácter cuando le da por fin la verdadera comprensión. El hombre decidido ha destruido el lado oculto de su propia vida y ahora recién comprende entero, en toda su complejidad, lo que antes creía saber en pureza. El saber trágico no provee ya más una legitimación absoluta. Ninguna defensa de la *polis* puede justificar una falta contra la otra ley, la del respeto sagrado a los lazos particulares, ni viceversa.

Con la pérdida trágica del mundo ético empieza el mundo histórico en el que la razón recoge el contenido positivo de los desengaños. Así quedan a la vista, al alcance de los conceptos, los contextos normativos en que estamos comprendidos. Se ha perdido la confianza mítica en los poderes éticos más elementales, pero la capacidad del individuo para empeñarse en sus acciones se reproduce mediante el derecho, es decir, en el elemento conceptual. Volviendo a la *Filosofía de la historia*, leemos que el contenido de las metas particulares «está enhebrado por determinaciones universales y esenciales del derecho, el bien, el deber, etc.» (*VPhGe* 44). El poder de la reflexión individual para elevar al nivel de derecho legítimo un deseo arbitrario no debe subestimarse. Los intereses son poderes éticos que, aun habiendo surgido de la reflexión y la discusión, pueden abarcar la conciencia práctica del individuo tan íntegramente como la confianza originaria que el hombre antiguo tenía en la autoridad divina del cetro y de la sangre. Sin embargo, la razón puede penetrar en los intereses y distinguir su contenido necesario de su envoltura casual con tanta claridad como lo ha hecho en el desenlace trágico de la eticidad antigua. Para realizar sus intereses, los

hombres necesitan coordinar sus acciones, lo cual implica, más que condicionar exteriormente las actividades de los otros, compartir convicciones. La presión que puede ejercerse mediante el condicionamiento físico es limitada y bastante casual. La convicción compartida, en cambio, aprovecha la inventiva y la iniciativa del otro. No se podría comprender el extraordinario desarrollo del poder tecnológico y político si no tomáramos en cuenta la capacidad de movilización y articulación de esfuerzos relativamente independientes. Tal capacidad de coordinación de acciones se despliega cuando cada individuo, motivado quizá por sus pasiones o lo que fuere, idealiza sus metas como derecho y se dispone a trabajar por el logro de este aspecto universal de su persona. Entonces trabaja, es decir, asume, a costa de su limitado tiempo de vida, las circunstancias contingentes, lidiando él con las aristas de la materia con tal de realizar su voluntad como necesaria.

Los obstáculos que ponen el espacio y el tiempo a la voluntad son infinitos en el mal sentido de que son innumerables. Si la voluntad es real y le otorga un significado liberador a la experiencia, es porque denuncia la mala infinitud de la materia como lo que es: mera infinidad, enjambre de posibilidades carente de ley y de razón. La revelación de las leyes no podemos esperarla del tiempo. La comprensión de ellas jamás nos será dada por la naturaleza, no está en los datos. Por decirlo con una imagen, el fuego del trabajo y la sociedad se enciende con el pedernal de la voluntad que afirma los fines necesarios del acontecer. Las afirmaciones universales de la voluntad son las leyes. Están presentes en la acción individual como pretensiones de validez, como razones que respaldan un propósito, aunque no esté del todo claro para el individuo que actúa cuál es el contenido de su acción que corresponde plenamente con la necesidad inherente a la ley, es decir, con la unidad no contradictoria del sistema de las leyes. En resumen, la ley es substancial y el conocimiento de su necesidad debe ser distinguido de las formas casuales de acceder a él. Según Hegel, esta idea ya estaba presente en los versos de la *Antígona* de Sófocles que él cita en la *Fenomenología*, refiriéndose a la ley verdadera:

«No acaso ahora ni ayer, sino por siempre
vive ella, y nadie sabe cuándo habrá surgido».

A estos quisiera asociar yo ahora unos versos que dice el coro de *Edipo rey*:

«Las leyes nacen solo en la casa de los dioses.
No las engrendra un mortal cuerpo humano.
El olvido no logra adormecerlas.
En ellas vive un gran dios que no envejece».

3. El derecho y el Estado como ardides de la razón

Ya en el Prólogo de la *Filosofía del derecho* se anuncia que su objeto de investigación no es fruto de ciertos progresos de la humanidad, sino de una idea que está actuando desde el inicio de la historia: «La verdad sobre el derecho, la eticidad, el Estado es tan antigua como su presentación pública y su conocimiento en las leyes públicas, la moral pública y la religión» *(Rph)*. Lo importante en este estudio es, según Hegel, llegar al contenido racional de las leyes y no quedarse en lo dado, o sea en la legitimidad que pretenda conferir a las leyes la autoridad de un Estado, el acuerdo entre las personas, o bien la vivencia interior. Esta definición metafísica del marco de la investigación está lanzada directamente contra la patética imagen kantiana de una humanidad que va buscando su verdad concreta de manera empírica a lo largo de la historia, como si, por ejemplo, solo pudiéramos ejercer la ciudadanía a conciencia el día en que lográramos integrarnos a un Estado cosmopolita, etc.

Lo racional es para Hegel, al contrario, hacerle notar al individuo que se decide a ejercer ahora un derecho que con ello está haciéndose cargo de mucho más que de su bienestar privado.

La idea de la substancialidad de las leyes es, aparte de una idea metafísica, la estrategia clásica para involucrar activamente a los individuos en el trabajo dentro de una sociedad orientada a realizar la libertad de cualquiera. Tan pronto un individuo pide el reconocimiento para sus acciones y exige ser tratado como persona, está tomando distancia de los meros impulsos que también pueden haberlo llevado a actuar, está renunciado a la simple naturalidad, al instinto, para afirmar la razón como su verdadero fundamento. Hegel se refiere a la exigencia de purificarse de los impulsos casuales y su expresión no puede ser más estratégica: «Lo verdadero de esta exigencia indeterminada es que los impulsos existan como el sistema racional de las determinaciones de la voluntad; captarlos así, a partir del concepto, es el contenido de la ciencia del derecho» (*Rph* § 19). La presentación crítica de las relaciones prácticas consiste pues en revelar el orden ético que ya está realizado en ellas, distinguiéndolo de lo meramente casual que también se realiza mediante la acción. Se dirá que sobrecargar así de significado un punto de partida individual es una típica estrategia ideológica. Se preguntará con qué derecho el filósofo pretende enseñarle al dueño de una acción cuál es el verdadero significado de esta. Pero las observaciones de este tipo, más que una aclaración, están pidiendo que se abandone la discusión sobre el sentido de los actos. Cuando hablamos de acciones, nos referimos a hechos de la voluntad, y si decimos voluntad, queremos decir un querer libre, necesario por sí mismo y no por circunstancias dadas. Estas definiciones pueden tomarse como

síntomas de una metafísica de la voluntad que mistifica las relaciones humanas, etc. Lo cierto es que contienen en su mutua determinación un tejido de cuestionamientos, elaborado a lo largo de la historia de la filosofía práctica occidental, que son muy valiosos para hacer plausible el punto de vista universalista en los diversos casos, niveles y esferas de la sociedad moderna. La metafísica hegeliana de la libertad es una estrategia argumentativa para hacer plausible en la fragmentada sociedad moderna la ética del respeto universal e igualitario a todo ser humano.

Para terminar voy a indicar a grandes trazos cómo opera esta estrategia de plausibilización a lo largo de la *Filosofía del derecho.* El punto de partida ya lo hemos presentado brevemente. Está en mostrar, mediante las definiciones de derecho y voluntad, las tareas de discusión racional que asume todo el que actúa. Luego la idea de *persona* pone énfasis en que la justificación de una voluntad como individual, aun cuando admite como posibles móviles a la arbitrariedad, los instintos y las apetencias, consiste principalmente en que aquella es infinita, universal y libre (§ 35). Los actos de la persona son definidos en lo que sigue de tal forma que su enjuiciamiento, desde el punto de vista de la totalidad de las relaciones humanas, sea ineludible.

Es en la esfera de la eticidad, es decir, de las instituciones en que se organiza la vida privada y pública, donde las mutuas dependencias dan a conocer sus rigores como las condiciones formativas de la libertad individual (§ 145). Asumirse miembro de una familia, colaborador en un trabajo o ciudadano de un Estado es tomar parte en el juego de una institución que exige renunciar a los aspectos casuales de esta participación y adecuarse a las relaciones necesarias en que uno se encuentra (§ 150). No obstante, esto se hace bajo la forma de la ley, la cual otorga a cada uno el derecho a diseñar sus propias estrategias y a constituir, por lo tanto, grupos de poder a partir de la actividad particular.

El proceso de integración del individuo a la unidad racional de la eticidad empieza en niveles donde parece posible fundamentar las acciones con reflexiones, como en el derecho abstracto, o con sentimientos, como en la familia. En estos niveles iniciales apenas hay conciencia de la unidad necesaria que hay entre las acciones iniciadas en ellos y los niveles superiores de acción. El derecho abstracto experimenta sus fronteras en el delito, y la familia, en su propia disolución. Pero más adelante el proceso de integración lleva al individuo hacia niveles donde el contraste entre principios normativos es cada vez más intenso y sin embargo la institución no sufre, sino vive de eso. En la sociedad civil, y aun más netamente en el Estado, el individuo tiene que acostumbrarse a interpretar los conflictos de intereses como medios en que se reconoce la razón constitutiva de las relaciones entre personas. Cuando un individuo se ha integrado a estos niveles, queda del lado de los que

sostienen y desarrollan la definición idealista, y por ello estratégica, del derecho; usa esta definición para coordinar las acciones interesadas que tienden a fragmentar su entorno social, las enjuicia y las libra de arbitrariedad al caracterizarlas con conceptos normativos, al mismo tiempo que las estabiliza dentro de ciertos límites, dejando existir como casual en ellas todo lo que corresponde al derecho de sus esferas.

La más grande idea de Hegel en este sentido es la separación de sociedad civil y Estado. Mientras esta separación no se consigue, la esfera de la legislación, que juzga sobre lo particular desde la autonomía del Estado, permanece confundida con la esfera de la administración de justicia, que está centrada más bien en la idea del derecho. Si se les reconoce, en cambio, a las organizaciones sociales orientadas al interés individual un ideal propio, a saber, la justicia, o bien el desarrollo y la conservación del sentimiento de tener derechos en cada individuo, entonces estas organizaciones quedan racionalmente motivadas y se integran a la búsqueda de la unidad de los intereses de los individuos con el poder del Estado bajo la forma de la ley. Pero el espacio donde se practica el ardid de la razón de manera más intensa y completa es una institución del Estado: el Parlamento, donde los miembros del gobierno y los representantes de la sociedad civil ponen los intereses de ambos lados —la autodeterminación colectiva que sustenta al Estado y la autodeterminación individual que anima a la sociedad civil— bajo el punto de vista de la ley. A fin de cuentas, según Hegel, «la constitución es esencialmente un sistema de mediación» (§ 302 Zusatz).

Hegel sobre las necesidades humanas

Carla Cordua
Pontificia Universidad Católica de Chile

I

Entre los conceptos con que Hegel explica los aspectos prácticos de la conducta y la vida hay algunos que oscilan extrañamente en su significado. Esto ocurre en particular a propósito de términos que el filósofo usa repetidamente, pero en contextos diversos, y que en la obra forman parte de escritos temática y temporalmente distantes entre sí. El manejo discursivo y las varias funciones de estos conceptos en la teoría son una amenaza para su unidad; es difícil integrarlos coherentemente por la diversidad de sus aplicaciones. Solo me refiero aquí a significados que exhiben cambios que obviamente no son el producto de su desarrollo dialéctico.[1]

Voy a examinar el variable significado y la cambiante función discursiva de «necesidad», esto es, de la carencia de algo que, sentida por los hombres, tiende a provocar una actividad destinada a suprimir aquella sensación. Las necesidades (*Bedürfnisse*) poseen vastas consecuencias, de acuerdo con Hegel, para el desarrollo de los seres menesterosos en general; en el caso de los hombres, tanto su individualización

[1] Además del concepto de necesidad *(Bedürfnis)*, que investigamos aquí, el concepto de estamento *(Stand)* o clase, entre otros, presenta oscilaciones de sentido dignas de un examen crítico.

como su existencia en la sociedad y en la historia están condicionadas por necesidades. Tales necesidades son tratadas por el filósofo, en primera instancia, como ingredientes esenciales de los intercambios prácticos del organismo natural con su entorno natural. Pero las encontraremos, además, en tres coyunturas sistemáticas adicionales, que son:

1) las relaciones que tiene consigo el hombre en su proceso de convertirse en sujeto consciente y autoconsciente; en particular, a propósito del desarrollo de la voluntad libre;
2) en la caracterización de las «personas concretas» que integran la sociedad civil y en las relaciones que estos particulares mantienen entre sí, y
3) como factor eficaz del progreso de la convivencia política en la historia y en varias otras funciones históricas.

Las conductas animales y humanas, el proceso del desarrollo psicológico, la génesis de la libertad, las actitudes sociales, las actividades mercantiles, políticas e históricas que sirven de contextos a las necesidades son relaciones prácticas. Pero este rasgo común entre ellas no es suficiente para abarcar las diferencias entre los varios usos de «necesidad». Tales usos son, en parte, proyecciones meramente analógicas y no justifican ni las oscilaciones del «concepto» ni las varias funciones que «necesidad» desempeña en la exposición filosófica.

II

La relación práctica o real de los organismos vivos con la naturaleza en torno comienza con una división que ocurre en el propio organismo, según Hegel; tal división incausada le proporciona al viviente el sentimiento de una exterioridad que por una parte, en cuanto otra que él, lo niega, mientras que por otra parte le ofrece la oportunidad de una *relación positiva consigo mediante lo otro*, que es lo contrario de aquella negación. Este esquema, con ayuda del cual Hegel aborda la cuestión de las llamadas necesidades animales, implica una doble negación: primero, la que opera la escisión en el ser vivo que experimenta la alteridad; luego, la que niega la alteridad de lo otro consumiéndolo o usándolo y que, en cuanto negación de la negación, restablece la unidad que el apetito había escindido. Este esquema pone primero al ser viviente en contradicción consigo. «El instinto en general, el moverse íntimo propiamente tal [...] no es otra cosa que ser algo en sí mismo [lo que es] y, en uno e idéntico

sentido, ser la carencia, la negación de sí» (*WW* IV 547).[2] Solo los seres vivos son capaces de sentir la carencia o necesidad de algo, esto es, de soportar la contradicción entre lo que son y lo que, siéndoles necesario o sentido como suyo, está fuera de ellos, separado de lo que son (*WW* IX § 359). El proceso de la vida «se inicia», sostiene el filósofo (*WW* IV 256), «con la necesidad *(Bedürfnis)*, que es el momento primero en que lo vivo se determina, poniéndose de esta manera como negado y por eso en relación con la objetividad indiferente que es lo otro contra lo vivo». Reparemos en que en el organismo necesitado ya es posible ver, según el análisis de Hegel, al embrión del sujeto, o la forma primordial de la subjetividad, por la presencia determinante de la negación que escinde a la unidad en dos que se oponen entre sí como lo mismo y lo otro y fundan la posibilidad de la relación consigo mediante la alteridad. La explicación filosófica echa mano, aquí, de un esquema que, no procediendo de lo explicado, que es naturaleza animal, solo puede ser un préstamo tomado de la experiencia humana.

Gracias a la varia fecundidad de lo negativo, la necesidad de los seres vivientes es determinada, esto es, carencia de algo específico. Ya en sus formas más elementales o puramente instintivas, los impulsos tendientes a suprimir la división del organismo activo y la naturaleza en torno, como el deseo, el apetito y la necesidad, poseen una dirección hacia cierto fin que, por un lado, saciaría tales impulsos y, por el otro, eliminaría esos modos de contraposición determinada del organismo y el medio natural. ¿Cómo es posible atribuirles tales posibilidades a los impulsos animales aunque no entrañan todavía una conciencia de fin? (*WW* IX § 360). Aunque este elemento de la conciencia de lo necesitado resultará esencial para el concepto de «necesidad humana», en lo que Hegel llama «necesidad natural» o «animal» falta, como es obvio, la conciencia de objeto.

Para comprender cómo el concepto de «necesidad» llega a abarcar tanto a la menesterosidad humana como a la animal a pesar de las considerables diferencias que las separan según el propio Hegel, debemos tener en cuenta la explicación hegeliana del instinto, que lo dota de íntima espontaneidad o capacidad de escindir al organismo natural en dos sin depender de un estímulo externo (*WW* X § 473). En sus formas más simples y limitadas la vida es instinto capaz de ponerse en

[2] Hegel, G.W.F., *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, edición de Hermann Glockner, Stuttgart: Frommann, 1952, citadas aquí como WW seguido del volumen en números romanos y de la página o el parágrafo (§) en arábigos. Todas las traducciones de las citas al castellano son mías.

movimiento por sí solo y de determinarse inmediatamente (*WW* III, I § 5). Pero tales determinaciones no son, para comenzar, sino internas y precisan de la acción para darse realidad exterior o existencia (*WW* III, I §§ 4-5), sostiene Hegel en la *Propedéutica.* A nosotros nos interesa comprobar que el instinto solo puede ser asimilado a la experiencia consciente de la necesidad si se lo dota de autodinamismo y autodeterminación. De este modo el animal, aunque sumido enteramente en el seno de la naturaleza, es ya la inocente prefiguración de la praxis libre de que es capaz el sujeto que, habiendo superado la naturaleza, de acuerdo con Hegel, se ha situado en la sociedad y en la historia universal (*Trieb* y *Bedürfnis: WW* VIII 415; XVI 234-5).

Hegel dejará establecido que la constitución del sujeto consciente, esto es, de aquello que puede soportar la contradicción de sí y de lo otro enfrente más allá de mí, ha de pasar por la experiencia *consciente* de la necesidad. «Una realidad que es capaz de poseer en sí la contradicción de sí misma y de soportarla, es el sujeto» (*WW* IX § 359). El sujeto será el que propiamente siente la necesidad de un objeto específico, posee la representación de lo que lo satisfaría y experimenta el deseo de suprimir aquel sentimiento de carencia mediante las conductas de las que depende la satisfacción de su necesidad. Pero en un nivel puramente instintivo la explicación de la relación práctica que Hegel ofrece es mucho más oscura y menos articulada. La presenta, en efecto, como un sentimiento dirigido hacia lo que limita exteriormente al organismo animal poseído interiormente (*WW* III, I § 5) de una tendencia a suprimir tal sentimiento de alteridad (*WW* IX § 359, *cf.* 357). De manera que necesidad, sentimiento de alteridad, tendencia y deseo dirigido contra aquel sentimiento forman un nudo de relaciones cuyos ingredientes son difíciles de separar. Esta indistinción afecta gravemente, me parece, a la noción de «necesidad animal», confundida como está principalmente con «instinto» *(Instinkt)*; con «tendencia» *(Trieb)* y con «apetito» *(Begehrungsvermögen).* El análisis de «necesidad humana» puede, en cambio, distinguir entre ellos.

El alma natural, afirma Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (*WW* X § 391), no es todavía sujeto en el sentido propio de este término; pues el sujeto se da y depone libremente sus contenidos, propósitos y objetos y sabe que los mismos, productos de su propia actividad, no constituyen obstáculos para sus operaciones ni limitaciones para su manera de ser. Pero el alma natural no es, para comenzar, más que un existente singular caracterizado por determinaciones dadas, aparentemente para él, sin su intervención (*WW* VII § 11). Por eso, para el sentimiento de deficiencia o falta, tales determinaciones del alma natural no son sino objetos o cualidades naturales que lo definen y limitan, aunque el alma misma no se comporte respecto

de ellas como si fuesen externas. Al parágrafo sobre la finitud que caracteriza al alma natural, Hegel agrega la siguiente observación.

Se puede designar al alma, frente al macrocosmos de la naturaleza en su conjunto, como el microcosmos en el cual aquel se condensa y consigue así suprimir su desparramo espacial. Las mismas determinaciones que aparecen en la naturaleza externa como esferas libres que forman una serie de figuras independientes, quedan reducidas en el alma a no ser sino sus cualidades [de esta].[3] [El alma][4] se encuentra en el medio entre la naturaleza, que ha dejado atrás, por una parte, y el mundo de la libertad ética que se abre paso a partir del espíritu natural, por la otra. Tal como las determinaciones simples de la vida anímica poseen en la generalidad de la vida natural su contrafigura desgarrada [en partes mutuamente externas], de igual modo, aquello que en el hombre singular tiene la forma de algo subjetivo, de un impulso particular, y que se encuentra en él sin conciencia, como si fuese un ser,[5] se desarrolla en el Estado como un sistema de esferas diferenciadas de libertad [y llega a ser] un mundo creado por la razón humana consciente de sí (*WW* X § 391).

El alma natural funciona como mediadora entre la naturaleza y la existencia social; lo subjetivo se torna objetivo, lo propio del hombre singular se convierte en una esfera de relaciones entre las diversas formas de la libertad establecida como organización estatal. Pero ninguno de estos cambios afecta al concepto de necesidad, que reaparece igual a sí mismo en la Introducción a la *Filosofía del derecho,* dedicada a exhibir el proceso de la voluntad que depone su naturalidad y se hace libre o racional.

En sus lecciones sobre los elementos del derecho explica Hegel la comunidad política como la existencia de la voluntad libre que se ha convertido en un mundo

[3] Esto quiere decir que cosas como las diferencias de clima, el cambio de las estaciones del año, las diversas horas del día, la diferencia entre el día y la noche, entre otros sucesos naturales, corresponden a oscuros e incomprensibles movimientos y estados anímicos en el alma natural. Los animales y las plantas siguen viviendo en una estrecha simpatía con los aspectos y variaciones de la naturaleza, pero los hombres se separan paulatinamente de ella, según Hegel, a medida que se hacen libres y espirituales.

[4] Los corchetes cuadrados en las citas contienen palabras agregadas a los textos que las hacen más claras y comprensibles en castellano.

[5] Los deseos inarticulados, los prontos inexplicables, la inquietud permanente caracterizan a las personas que carecen de propósitos conscientes, de lucidez sobre sus posibilidades, de cultura teórica y práctica. Solo encontrarán canales de expresión y conseguirán ligar sus emociones e impulsos a actividades adecuadas en una comunidad libre y racional, que haya suprimido en buen grado en su seno el desorden y la arbitrariedad, según Hegel.

social e histórico de carácter espiritual. La voluntad, tal como el alma natural, ocupa, al comienzo de su desarrollo, una posición intermedia entre la naturaleza y el Estado. Su punto de partida está situado en su modo incipiente de voluntad natural, donde la voluntad posee todavía muchos de los rasgos que caracterizan al alma natural.

En efecto, la voluntad empieza por estar llena de un contenido impuesto por la naturaleza que la ocupa como si ella no fuese más que espacio vacío. Las determinaciones «aparecen en la voluntad inmediata como un contenido dado *inmediato*; son los *instintos, apetitos e inclinaciones* por los que la voluntad se encuentra determinada por naturaleza» (*WW* VII § 11). Pero como ella es, potencialmente, muy otra cosa que un espacio que se deja invadir pasivamente por el variado tumulto de los impulsos, los instintos, las emociones, los deseos y los apetitos, pronto comienza la actividad específica de la voluntad frente a este contenido natural. Son tantas y tan variadas las exigencias que su contenido natural quiere imponerle a la voluntad para ser satisfechas y servidas, que esta comienza a distinguirse de tal contenido por las resoluciones y elecciones mediante las que enfrenta la presión que las necesidades ejercen sobre ella. La muchedumbre de los apetitos y las necesidades naturales es sometida a una selección y ordenamiento que la privará de su abundancia indeterminada y tumultuosa, de su intensidad salvaje e indisciplinada. A medida que la propia voluntad se racionaliza, su contenido natural se refina. Sometida al gobierno de la razón, que le imprime su sello y la trabaja hasta transformarla completamente, aquella naturaleza queda convertida en cultura (*WW* VII § 187 y Comentario).

Esta metamorfosis de la voluntad natural en racional exige un trabajo largo y esforzado sobre la naturaleza dada de las necesidades y los apetitos. Hegel describe las etapas iniciales como sigue: «El sistema de este contenido, tal como se *encuentra* inmediatamente en la voluntad, no es más que una multitud y diversidad de instintos; cada uno de ellos es, junto a muchos otros, *mío* absolutamente pero, al mismo tiempo, es algo general e indeterminado, que tiene muchos objetivos diversos y distintas maneras de ser satisfecho» (*WW* VII § 12). Mediante la decisión, la elección y el juicio (*WW* VII §§ 14, 16, 18) determina la voluntad cuáles son sus opciones propias, las mejores a diferencia de las dadas por naturaleza, y cuáles son los medios de satisfacerlas. «La inclinación se convierte en fin mediante mi voluntad; son precisas la resolución, la decisión».[6]

[6] «Hegels Eigenhändige Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie» en: Hoffmeister, J. (ed.), Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburgo: Meiner, 1955, pp. 313-314.

Pero todas estas operaciones presuponen que la voluntad se ha hecho capaz de pensar y ha pasado más allá de la «dialéctica de los instintos y las inclinaciones» (*WW* VII §§ 17, 18), que engendra la apariencia de que elegir algunos de entre los varios apetitos y deseos naturales significa sacrificar la satisfacción de los demás. Pero, argumenta Hegel, esta apariencia de sacrificio solo confunde al que cree que la libertad es lo mismo que la arbitrariedad. En la subordinación del aparato instintivo-apetitivo a fines racionales no hay, pensándolo bien, ninguna pérdida sino solo contribuciones a la edificación de la individualidad libre. Pues cuando el pensamiento consigue poner a la voluntad reflexionante por encima de su contenido natural (*WW* VII §§ 13, 14), ella ha dado un paso adelante en su progreso hacia la libertad ya no arbitraria sino racional (*WW* VII § 15).

Hegel mismo dramatiza el problema del tránsito de la naturaleza a la cultura, acentuando tanto el carácter esforzado de las operaciones de la voluntad que se va zafando de las ataduras representadas por su contenido inicial, como la duración de este proceso, que es lento y gradual. Pero no revisa el concepto de necesidad porque, habiendo proyectado desde un comienzo la organización finalista y práctica de la necesidad humana sobre la animal o natural, la vuelve a encontrar donde la puso sin que le llamen la atención las diferencias que introducen la conciencia y la representación anticipada del fin en la conducta humana.

A la necesidad que es parte de la «experiencia» animal y de sus sucesoras dialécticas, la experiencia psicológica, la reflexiva, la consciente, Hegel las concibe como un progreso gradual que lleva de la naturalidad a la racionalidad. La carencia o necesidad es enfocada como una motivación de diversas conductas que se van desarrollando en dirección de una creciente espiritualización. Lo que cambia es no solo la función de la necesidad y el medio sobre el que ejerce su efecto sino también cambian la experiencia de ella y el sujeto capaz de tal experiencia: primero la necesidad es sentida, luego representada y al final sabida y controlada por el pensamiento. Pero la carencia o deficiencia pertenecerá siempre para Hegel, a pesar del cambio de sus configuraciones y su variable alcance, a la esfera de las motivaciones inmediatas o sensibles de seres sumidos en la naturaleza o de sujetos prácticos que aún no ejercen su libertad. También cuando examina el proceso de la voluntad al comienzo de la *Filosofía del derecho* Hegel asociará estrechamente a la necesidad humana con los instintos, los impulsos, los deseos y los apetitos (*WW* VII §§ 5-25; *cf.* IX §§ 359-364; X § 390), tal como vimos que hacía al tratar de la necesidad de los seres orgánicos naturales y la del alma natural. Aunque dice expresamente: «La base del derecho es en general *lo espiritual* y su ubicación próxima y punto de partida [es] la *voluntad*, que es libre, de manera que la libertad es su sustancia y determinación...» (*WW* VII § 4),

no hace nada para establecer a las necesidades en este nuevo nivel. Quedan atadas a lo que llama «la voluntad natural o inmediata» (*WW* VII § 11). Pero la voluntad no es un ser vivo orgánico insertado en la naturaleza; solo analógicamente puede ser llamada «natural» aunque carece de cuerpo y de entorno material. Su progreso entre su punto de partida y de llegada solo puede ser psicológico o espiritual.

La necesidad experimentada por quien carece de algo está ligada a cierto objeto que determina y singulariza al proceso de satisfacerla. En el caso de un proceso psicológico como el que ocupa a la Introducción de la *Filosofía del derecho,* el sujeto menesteroso está confinado a querer aquellos contenidos dados naturalmente en él (*WW* VII §§12-14). Los objetos apetecidos no pueden ser del mismo tipo que los que afectan a los seres orgánicos en la naturaleza, que son cosas físicas del entorno natural, sino que deben ser «objetos psíquicos», esto es, como dice Hegel literalmente, son el contenido natural de la voluntad incipiente. De manera que los objetos psíquicos que pueden ser apetecidos por una voluntad ya son partes de ella y, en este sentido, no es posible que se le aparezcan a la misma voluntad como suyos pero separados de ella. Entre la voluntad y sus contenidos psíquicos falta la relación que los seres vivos en la naturaleza tienen con los cuerpos que, perteneciendo al mismo mundo que ellos, satisfarán sus necesidades. Faltando el mundo que abarca tanto al ser vivo como a los cuerpos capaces de saciar sus necesidades no hay nada que pueda escindir a la voluntad en dos y hacer las veces de la alteridad que niega y puede ser negada por la actividad del menesteroso.

La analogía entre los seres orgánicos naturales y lo que Hegel llama la voluntad natural es imperfecta, como suele ocurrir con las analogías. La Introducción de la *Filosofía del derecho* promete demostrar en detalle la manera como algo progresa de la naturaleza a la libertad pero no lo consigue por cuanto no revisa los conceptos con los que opera. La llamada «voluntad natural» se convierte en racional mediante un proceso tan oscuro como el que lleva de los animales al sujeto pensante, de la naturaleza a la libertad. Considerada como concepto, la voluntad natural repite la confusión entre «necesidad», «instinto», «apetito» y «tendencia», que caracteriza también al tratamiento hegeliano de la «necesidad» animal. Un concepto especial de necesidad psicológica es completamente ajeno a la Introducción de la *Filosofía del derecho.* En el cuerpo de este libro se utilizarán, sin embargo, las nociones de necesidades que son lujos, necesidades que se adquieren por el afán de imitar a otros, necesidades generadas por el deseo de llamar la atención y de singularizarse (*WW* VII § 193).

«Necesidad» adquirirá un sentido diferente a medida que el filósofo use el término para situaciones sociales e históricas, productos de múltiples mediaciones y supuestamente permeadas del espíritu que falta aún a los organismos naturales en

relación con su medio. En efecto, «necesidad» reaparece en el vocabulario de Hegel para nombrar al sistema de las relaciones entre los miembros de la sociedad civil. Y la expresión vuelve a tomar un nuevo o tercer significado en las lecciones dedicadas por Hegel a la historia universal, donde las necesidades humanas son los principales factores causales responsables de ciertos rasgos del proceso histórico. Sostengo aquí que estos tres sentidos primordiales de «necesidad» no están ligados dialécticamente sino representan más bien el caso de una diversidad relativamente inconexa y que Hegel se vale de manera irreflexiva de estas acepciones distintas del término para servir los papeles que convienen a cada contexto tomado por sí.

III

Las necesidades son, para comenzar o en cuanto dadas por la naturaleza, según la Introducción a la *Filosofía del derecho,* demasiadas en número (*WW* VII §§ 5-6; 11-12) y todavía relativamente indeterminadas, y, por eso mismo, pueden ser satisfechas de muchas maneras diferentes. Solo la voluntad, que establece jerarquías entre ellas, poniéndolas como más o menos importantes, más o menos urgentes, agudas o débiles, introduce un orden en esta multitud y consigue darles una participación medida y razonable en la conducta del menesteroso. En este sentido, las necesidades, tendencias e instintos son oportunidades dóciles y organizables en vista de los fines que se va proponiendo una voluntad que se hace paulatinamente pensante y libre (*WW* VII §§ 13, 16, 21). No solo están ahí disponibles sino que tienen, además, la ductilidad que Hegel le atribuye en general a la naturaleza, cuyos objetos son apropiables, cognoscibles, conformables por el trabajo y la pericia humanos al punto de perder su primera apariencia de existencias independientes. Nada natural resiste, en último término, al esfuerzo, al saber y a las intenciones humanas. No importan las dificultades ni la duración de los trabajos: nada doblega al espíritu que es el que obliga a todo lo otro que él. La voluntad se hace libre y las necesidades quedan organizadas como conviene a la personalidad consciente y dueña de sí.

La *Filosofía del derecho* trata de la justicia y de los hombres capaces de regirse por leyes razonables. El Estado justo constará de ciudadanos que han dejado atrás la animalidad natural y son aptos para coexistir en sociedad en el sentido de que se conducen de acuerdo con reglas conocidas, exigiendo sus derechos y respetando los de los demás. En su existencia privada los hombres modernos del Estado hegeliano son morales; como miembros de sus familias, sentimentales y piadosos. El miembro de la sociedad civil o «persona concreta» es «un conjunto de necesidades y una mez-

cla de necesidad natural y arbitrariedad» (*WW* VII § 182); carece de fines que sean diversos de sus propios intereses. Trabaja porque tiene necesidades y concurre al mercado con el fin de satisfacerlas. En cuanto persona particular que se tiene a sí misma como fin, el miembro de la sociedad civil se parece mucho al esclavo que Hegel menciona en la Introducción a la *Filosofía del derecho*. «El esclavo desconoce su esencia, su infinitud, la libertad, no se sabe a sí mismo en cuanto esencia; y no se sabe así porque no se *piensa*» (*WW* VII § 21). Pero como no hay particularidad sin universalidad en la lógica de Hegel, tanto el esclavo como el burgués tendrán que enmendar su convicción y conducta iniciales.

El burgués particular llega a modificar su egoísmo inicial obligado por el funcionamiento del mercado y la discreta presencia del Estado en el ámbito de la sociedad civil. Llegará a considerar las necesidades e intereses ajenos porque en el mercado no se vende más que lo que los demás necesitan o desean. La conducta de compradores y vendedores tiene que ajustarse a las leyes del intercambio mercantil y son estas leyes las que obligan al burgués a tener en cuenta a los demás en su trabajo y en sus actividades comerciales.

El proyecto de actuar solo para beneficiarse a sí mismo se ve forzado a corregirse cuando el sujeto particular comprende que no puede satisfacer todas sus necesidades y deseos más que mediante los demás y que esta dependencia afecta por igual a todos los egoísmos (*WW* VII § 183). Pues solo si la persona particular considera las necesidades de los otros puede valerse de ellas para su propio beneficio. Hegel cuenta con la modernidad de la persona particular que reclama la satisfacción de su derecho subjetivo. Esta tiene, piensa, muchas necesidades diversas y está convencida, en principio, que tiene derecho a satisfacerlas todas. «El derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecho, o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva* constituye el eje y el centro de la diferencia entre *los tiempos antiguos y los modernos*. Este derecho en su infinitud fue enunciado por el cristianismo y fue convertido en el principio general de una nueva forma del mundo» (*WW* VII § 124 Comentario). La persona particular moderna tiene, en efecto, el derecho «a desarrollarse y a volcarse en todas direcciones» (*WW* VII § 184). «Teniendo la particularidad para sí rienda suelta en todos los sentidos para satisfacer tanto sus necesidades como su arbitrariedad casual y sus preferencias subjetivas» (*WW* VII § 185). A menudo esta forma de libertad conduce a excesos disolventes, en particular, cuando «las necesidades y sus satisfacciones, los placeres y las comodidades de la vida particular... son considerados como fines absolutos» (*WW* VII § 187 Comentario). Hegel introduce aquí las diferencias entre necesidades imprescindibles y necesidades casuales (*notwendige und zufällige Bedürfnisse*: *WW* VII § 185); entre necesidades básicas y par-

ticularizadas, necesidades concretas y abstractas (*WW* VII § 191). En la sociedad civil, polarizada entre el exceso y la carencia total, entre el lujo y la miseria, la satisfacción de los varios tipos de necesidad depende de circunstancias azarosas.

La forma básica de la sociedad civil constituye, en consecuencia, un sistema de las necesidades en el que se hace patente la dependencia mutua universal. Hegel describe esta forma básica de la sociedad civil como sigue: «La mediación de la necesidad y la satisfacción de la persona singular mediante su trabajo y el trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los demás [es] el sistema de las necesidades» (*WW* VII § 188).

Las necesidades tratadas a propósito de la sociedad civil ya no son siempre las carencias elementales mencionadas antes. Desaparecen los contenidos biológicos y psicológicos de la palabra. El «sistema de las necesidades» se ha convertido en una idea económico-social y en una organización formal.[7] Aunque Hegel no revisa la noción misma de necesidad, la va dotando, poco a poco, de un contenido más rico y variado; la conecta, por un lado, con el trabajo y con el cálculo práctico de las conveniencias o los intereses del sujeto más que con sus instintos y, por otro, la asocia estrechamente con el capricho y la extravagancia de las personas cuyas necesidades imprescindibles están saciadas. «El animal posee un círculo limitado de medios y procedimientos para satisfacer sus necesidades, que son igualmente limitadas. Esta forma de dependencia demuestra a la vez tanto que el hombre va más allá de ella como su universalidad. [Los demuestra], para comenzar, mediante *la multiplicación* de las necesidades y de los medios y, luego, mediante la división y los distingos de la necesidad concreta en partes y lados especiales, que se convierten en necesidades diversas, *particularizadas*, y, con ello, más *abstractas*» (*WW* VII § 190). En general, el concepto de necesidad se ve promovido, en relación con la sociedad civil, del nivel biológico-psicológico al histórico-social. En efecto, como la sociedad civil es, según Hegel, una dimensión característica del Estado moderno, el modo de ser y de com-

[7] En la sociedad civil las necesidades están ligadas al trabajo: en esta dirección se cumple prácticamente la tendencia de la necesidad sentida a suprimir el sentimiento de la carencia mediante una actividad eficiente. Pero, aunque las necesidades forman aquí un sistema, la necesidad por sí sola es incapaz de fundar una verdadera sociedad, según Hegel. Los miembros de este aspecto del Estado moderno son singulares y autónomos; la universalidad que los reúne es formal y consta de las necesidades mismas, de una organización jurídica que protege a las personas y la propiedad y de una reglamentación estatal del juego de los intereses (*WW* VII § 157). En esta esfera no reina aún la racionalidad concreta del Estado; los hombres que actúan para satisfacer sus necesidades están dominados por una mezcla de necesidad natural y arbitrariedad (*WW* VII § 182).

portarse de sus miembros, que dependen de su trabajo y del mercado para satisfacer sus necesidades, constituye una novedad histórica. Lo que obliga a cada uno a reconocer y servir las necesidades de los demás para mejor servirse de ellos es el tejido conjunto de las relaciones entre los miembros del aspecto económico-laboral de la sociedad moderna.

Pero recordemos que Hegel pretende que la ubicación originaria del concepto de necesidad es el nivel de las relaciones del organismo animal con su entorno físico; una consecuencia de este origen exigiría que el uso socioeconómico de «necesidad» fuera el resultado de una revisión drástica de su contenido y significación. Pues la división entre naturaleza, sociedad e historia (*cf.* *WW* IV 134; V 45, 46, 328, 353; VII § 4 y *Zusatz* de Gans: pp. 24-25; VIII 326-28; IX 54-5, 63, § 252; XI 53-4; 72-6; 89-91) es de las más tajantes que el sistema de Hegel admite: son esferas regidas por leyes diversas. Las de la naturaleza, una mezcla de necesidad y azar; las del Estado moderno y la historia, leyes lógicas. Si es verdad que la necesidad de los seres vivos opera a los dos lados de esta división tan profunda tenemos derecho a protestar por la falta de un tratamiento dialéctico de este concepto en la obra de Hegel. Es notable que Hegel contraste expresamente las necesidades animales con las del consumidor moderno, cuyas necesidades crecen continuamente sin límites pero que no vea que el cambio cualitativo y cuantitativo afecta a la estructura y al contenido del concepto.

En el contexto de la sociedad civil hegeliana las necesidades humanas están estrechamente ligadas con el trabajo mediante el cual se las satisface (*WW* VII §§ 196-198). Ningún rasgo singular las separa tan radicalmente de las llamadas necesidades animales como este. El trabajo le procura al trabajador una cultura teórica y práctica, el reconocimiento social y el honor que la sociedad reserva para sus miembros productivos, sostiene Hegel. La fecundidad del trabajo individual y social modernos y el sistema maquinal de producción habrían estado alentando la multiplicación y el progresivo refinamiento (*WW* VII § 191) de las necesidades y la consiguiente diversificación de las maneras de trabajar. Hegel sitúa aquí el origen de los estamentos sociales o clases (*WW* VII § 201) en que se divide la sociedad europea del siglo XIX y la manera corporativa de organización de los trabajadores. En este sentido se puede sostener que la sección de la *Filosofía del derecho* dedicada a la sociedad civil le asigna a la multiplicación y la diversificación de las necesidades vastas consecuencias sociales, políticas e históricas. Sin embargo, el filósofo afirma que las necesidades poseen una influencia importante, aunque no exclusiva (*cf.* *WW* VII § 193), sobre el carácter de la sociedad reciente. Nada menos que las relaciones entre individuos y el reconocimiento mutuo de los unos por los otros están mediados por la condición social, institucional que han ido adquiriendo las necesidades, los medios para satisfa-

cerlas y las distintas maneras de satisfacción que admiten las necesidades modernas (*WW* VII § 192).

En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* las necesidades humanas sufren una reubicación radical y sorprendente.[8] La extensa Introducción (*WW* XI 25-149) al tema de la historia universal filosóficamente pensada se refiere de continuo a las necesidades de los hombres (*cf.* *WW* XI 48; 50-51; 53-56; 58; 60; 64; 69-70; 73; 75; 116; 121-23; 128-29) pero agrupándolas con las pasiones y los intereses, esto es, clasificándolas como móviles o resortes *(Triebfedern)* de la acción. Ya no se las encuentra en el contexto de los instintos y los impulsos elementales, que son experiencias y sentimientos; es obvio que estamos muy lejos, hablando de historia, de la supuesta filiación animal o natural de las necesidades. Los sujetos del proceso histórico son los pueblos, o, en ciertas ocasiones, también los grandes hombres, cuyo espíritu está penetrado por el contenido de la idea en vías de realización.

Pero para la marcha de las cosas también importan las acciones de los hombres particulares, a pesar de que ellos no saben nada de los fines universales en gestación ni tienen el propósito de contribuir a la obra de la razón en la historia, según Hegel. Ellos resultan ser, vistos desde la perspectiva de la historia universal, medios secundarios e indirectos del espíritu (*WW* XI 44, 47-69), pues, actuando a partir de sus necesidades, intereses y pasiones (*WW* XI 50) contribuyen sin saberlo y sin quererlo a los fines de la historia.

«¿Cuál es el material en el que se realiza el fin último racional?», pregunta Hegel a propósito de la historia universal. Y contesta: «Es, para comenzar, otra vez el sujeto mismo, las necesidades del hombre, la subjetividad en general» (*WW* XI 69). En su calidad de mero material trabajado por la idea, los hombres comunes y corrientes han perdido su condición de agentes prácticos, e incluso, habría que decir, su carácter de sujetos. Pues, si no fuese por la astucia de la razón, los hombres pequeños en su particularidad caerían del todo fuera de la historia, como ocurre en efecto, dice

[8] Me refiero aquí en detalle solo a uno de los usos de «necesidad», el principal desde nuestro punto de vista, que encontramos en la mencionada Introducción. Pero, de hecho, el significado de la palabra tiende en este texto a dispersarse entre tres o cuatro sentidos claramente distintos. Compárense, por ejemplo, estos otros tres sentidos de «necesidad» con el que examinamos arriba: 1) las necesidades que se adquieren por entrenamiento o presión social: XI 123, 128-29; *cf.* por imitación, lujo, etc.: VII §§ 190-195; 2) las necesidades entendidas como el principal resorte del cambio histórico: XI 47-9, 54, 63-4, 69-71, 75, 123, etc.; 3) la necesidad concebida, no como algo que se padece y experimenta, sino como una actividad realizadora: XI 50; 64.

Hegel, con esos pueblos que todavía no han sido capaces de organizarse como Estados o aquellos cuyo aporte a la libertad racional pertenece de una vez para siempre al pasado. El punto de vista de la historia universal destituye al individuo medio del protagonismo que la teoría del Estado hegeliano le reconoce al ciudadano del Estado moderno. «En la historia universal resulta además otra cosa que la que los hombres se proponen y efectúan mediante sus acciones, algo diferente de lo que quieren y saben inmediatamente. Ellos realizan sus intereses pero logran con eso además algo más remoto, que también está contenido internamente, pero que no se encuentra en su conciencia y en su intención» (*WW* XI 57).

Las necesidades que Hegel menciona a propósito de la historia universal ya no están ligadas a la experiencia individual de una falta o carencia, pues subjetivamente los individuos solo experimentan necesidades de cosas determinadas pertenecientes a su entorno más o menos inmediato. El hombre en la historia no ha de necesitar fines últimos en el sentido hegeliano. Sin embargo, Hegel reconoce que las necesidades particulares de estos hombres sirven de instrumentos para la realización de aquellos fines últimos. Pero como ellos no conocen ni quieren los propósitos que el espíritu persigue en la historia carecen de una verdadera relación práctica con tales propósitos. Pues a la práctica pertenece un querer consciente o un saber de la voluntad y una experiencia directa y penosa de los objetos de que carecemos: de lo que nos separa de ellos, de la dificultad de lograrlos, de la inseguridad de conseguirlos. Los hombres que son usados en la historia como instrumentos del espíritu (*Werkzeuge des Geistes*: *WW* XI 54), aunque importaran en los planes de la historia universal, como dice Hegel, no alcanzan a tener la condición de agentes prácticos en relación con la historia pues no saben de tales fines ni los quieren a sabiendas. En este sentido, tanto la relación de los animales con la naturaleza como la de los hombres particulares con la historia universal caen fuera de lo que Hegel consigue pensar a propósito de las necesidades. La menesterosidad que su obra logra comunicar no es sino la necesidad cotidiana tal como la entiende el sentido común. La variedad de los usos de la palabra *Bedürfnis* se nutre de una serie de analogías más o menos remotas del sentido literal que la definición biológico-psicológica le asigna a la noción común de «necesidad humana».

Resumiendo: lo que Hegel llama «necesidad» es una relación práctica que pertenecería, primero, a la naturaleza. Con el sentido común, Hegel le atribuye necesidades a los animales. Sin embargo, define «necesidad» como la negación mediante la cual el viviente se escinde en dos, se enfrenta a sí mismo y trata de recuperar su unidad. Esta proyección de una experiencia humana sobre todos los seres vivos encubre la oscuridad para nosotros de las mal llamadas «experiencias» animales. Más

justificado parece el uso de «necesidad» en el punto de partida del desarrollo del yo, por ejemplo (*WW* VII § 5). En este contexto las necesidades son dadas o el yo las encuentra simplemente como su contenido natural no puesto por él. En tanto naturales son elementos que todavía separan al yo de sí mismo, un material opaco al pensamiento y provisoriamente impermeable al orden libre y la jerarquía que luego establecerá la elección libre. En este nivel, las necesidades se sienten y se sufren. Cuando se trata de las necesidades que activan a los miembros de la sociedad civil y regulan sus relaciones con el mercado, el conjunto de las necesidades efectivas se ha convertido en una ley que asegura la dependencia universal de todos respecto de todos. No importa tanto de qué necesidades específicas se trate como del carácter de regla genérica que gobierna las relaciones mutuas de los burgueses en la sociedad civil. Esta condición de factor general de un proceso impersonal se acentúa en el caso de las necesidades humanas que actúan como resorte o estímulo de la historia universal. El nivel en que estas necesidades son aún experiencias sentidas y sufridas por un ser vivo desaparece de la perspectiva filosófica y la función histórico-universal se separa del todo de la función originaria de la necesidad, que es de carácter biológico-psicológico. Como elemento explicativo del dinamismo histórico la necesidad pierde completamente su carácter subjetivo y deja de ser la relación práctica (*das praktische Verhältnis*: *WW* IX § 245) que era en el punto de partida.

El concepto de bien en Hegel

Mariano Álvarez Gómez
Universidad de Salamanca

El tratamiento de este concepto se hace aquí desde la perspectiva de la Lógica por una doble razón. Por una parte, respecto de cualquier contenido concreto la Lógica representa la gramática, y por tanto la referencia obligada para exponer su significado.[1] Dentro de la *Filosofía del derecho*, el bien es considerado explícitamente en relación con la conciencia moral,[2] y en el lugar paralelo de la *Enciclopedia* aparece bajo el mismo punto de vista en referencia explícita al mal.[3] Pero en ambos casos es manifiesto que Hegel está presuponiendo el concepto de bien tal como lo desarrolla en la Lógica, tanto en la *Ciencia de la Lógica* como en el lugar correspondiente de la *Enciclo-*

[1] Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik* (*WL*), I/1. «Die Lehre vom Sein» (1832), edición de F. Hogemann y W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1985, p. 41. En las referencias a *WL* se hará constar además el tomo y la página de la edición de G. Lasson, Hamburgo: Meiner, 1966/7, en este caso: I.39.

[2] Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edición de J. Hoffmeister, Hamburgo: Meiner, 1962, §§ 129-141, «Das Gute und das Gewissen», pp. 116s.

[3] Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), edición de W. Bonsiepen y H.-Ch. Lucas, Hamburgo: Meiner, 1992, §§ 507-512: «Das Gute und das Böse», pp. 491-494. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza, 1997, pp. 535-538.

pedia. De modo muy significativo, además, la decidida polémica que Hegel lleva a cabo en la anotación al § 140 de la *Filosofía del derecho* contra las que considera como «formas morales del mal»: hipocresía, probabilismo, buena intención, convicción e ironía, se apoya en el carácter objetivo del bien, explícitamente fundamentado en la Lógica.[4]

Hay una segunda razón por la que es no solo conveniente, sino necesaria la perspectiva de la Lógica. La idea del bien es el último contenido de la Lógica, aquel con que se cierra y en que culmina «el sistema de lo lógico» (*das System des Logischen, Enz.* § 237). La idea absoluta «es para sí *contenido*», pero esto no significa propiamente que aporte un contenido nuevo en comparación con los anteriores, sino que como «*forma pura* del concepto... intuye su contenido como [siendo] ella misma». Lo que en rigor aporta la idea absoluta es «el *método* de este contenido», es decir, de todas las «determinaciones de contenido» (*Inhaltsbestimmungen, l.c.*) lo cual es sin duda esencial, pues es lo que permite comprender el conjunto de los diferentes contenidos como «el desarrollo viviente de la idea» (*die lebendige Entwicklung der Idee).*[5]

El bien es pues el contenido último y, como tal, el contenido supremo que reasume en sí todos los demás en cuanto que estos se ordenan a él. Si nos atenemos estrictamente al aspecto del contenido cabría decir que, análogamente a como ocurre en Platón, el bien no es una idea entre otras, sino la idea de las ideas. Esto ya pone de manifiesto la importancia especial de la idea de bien, mucho más si se tiene en cuenta que la idea absoluta misma viene exigida, de forma inmediata e inmanente, por la idea del bien, ya que no es sino «la *verdad* del bien», lo cual implica que, pese a estar sometido al «destino de la finitud» *(Schicksal des Endlichkeit)*, «el bien en sí y por sí está alcanzado» (*Enz.* § 235).

La decisión de hacer culminar la Lógica con la idea del bien tiene un paralelismo muy expresivo en el hecho de que la historial universal, que representa «el curso evolutivo de la idea que se realiza efectivamente a sí misma» es «la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia».[6] Al final de la reflexión filosófica sobre la historia se ha logrado el conocimiento de que todo es obra de Dios, de que el bien se ha alcanzado y ha triunfado sobre el mal. Que esto sea así tiene su fundamento en

[4] Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts, o.c.,* pp. 126ss.

[5] Hegel, G.W.F., *Enz.* § 237, Zus. Edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, *Werke,* tomo 8, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, p. 389.

[6] Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburgo: Meiner, 1968, edición de G. Lasson, p. 938.

«lo lógico» como tal, en la estructura profunda de la realidad misma. En una nota acerca del «deber ser», en el primer libro de la *Ciencia de la Lógica,* significativamente al final de la consideración sobre la finitud, afirma Hegel que «en la realidad efectiva la racionalidad y la ley no están en una situación tan triste que solo deban ser... o lo que es lo mismo, que la finitud sea absoluta» (*WL* I/1, 123).

La importancia manifiesta del concepto de bien no se corresponde con el espacio, muy escaso, que en el conjunto de su obra le reconoce Hegel, sobre todo si se lo compara con otros conceptos fundamentales. Ocurre con este concepto algo similar a lo que ocurre con el concepto de libertad, sobre el que no cabe duda de que es central en todo el pensamiento de Hegel, tanto que sin él no se puede explicar ni la estructura ni el sentido de su obra y que, sin embargo, apenas es desarrollado explícitamente.

De no menor interés que la importancia del concepto de bien es la índole del mismo. El bien, al igual que lo verdadero, aparece expuesto bajo el título general de «La idea del conocer» *(Idee des Erkennens).* Que lo verdadero sea la forma en que se expresa la idea del conocer, parece obvio; que lo sea también el bien, es sorprendente. ¿Cómo se ha de entender que lo verdadero y el bien expresen conjuntamente el conocer, más aún si se tiene en cuenta que el bien sigue a lo verdadero y lo que este orden implica en el planteamiento general de Hegel? ¿Cómo se ha de entender que el bien no solo es una forma del conocer, sino que representa la culminación del mismo?

En la *Enciclopedia* aparece muy claramente la respuesta a esta pregunta: en primer lugar, con carácter general, mediante la afirmación de que «la razón viene al mundo con la fe absoluta de poder sentar (poner) la identidad» con el mundo objetivo (§ 224). La interpretación que aquí hace Hegel de lo que cabe considerar como el acto fundacional de la filosofía, la identidad de pensamiento y ser formulada por Parménides, es que tal identidad existe, «está siendo» ya «en sí», virtual o como una exigencia. Y aquí es donde encuentra su acomodo o su sentido la idea de bien, que no significa que el mundo sea ya bueno, sino que ha de ser puesto como bueno o hecho bueno por su conformación con las exigencias de la razón.

Esta es la respuesta general a la pregunta antes formulada: el bien pertenece al conocer o es efectivamente conocer en cuanto que expresa el modo como el conocer se hace o deviene efectivamente real. La respuesta es sin embargo incompleta en cuanto que cabe seguir preguntando por qué no ha de ser suficiente que el conocer culmine en su actividad de conocer lo verdadero, en la actividad estrictamente teórica; o, dicho de otro modo, cabe preguntar si la exigencia de que el conocimiento devenga realidad para ser efectivamente conocimiento no viene impuesta desde fue-

ra. Hegel entiende que tal exigencia no es extrínseca, ni depende de un acto de la voluntad, de querer aplicar el conocimiento a la realidad, sino que es inherente a la actividad del conocer.

Es significativo que hable no de la idea del conocimiento, sino de la idea del conocer. «Conocimiento» expresaría, en efecto, el logro de la actividad teórica de conocer. Es bajo este supuesto como la realización del conocimiento puede considerarse como exterior al conocimiento mismo previamente logrado. Pero Hegel habla de conocer, que como actividad, en su sentido intencional y previamente a su ejercicio concreto, da a una doble vertiente, o si se prefiere, se orienta a dos polos diferentes que se exigen y se complementan mutuamente. Hegel da así una respuesta más concreta a la pregunta anteriormente planteada. Ya el texto antes aducido como respuesta general: «la razón viene al mundo con la fe absoluta de poder sentar la identidad», tiene su continuidad y complemento en esta otra afirmación: «[y viene al mundo igualmente] con el impulso de sentar como nula la oposición que *para ella* es nula *en sí*» (*Enz.* § 224).

Hegel habla aquí de impulso o instinto de la razón, de una estructura que le es constitutiva y que por tanto no tiene que ver con una decisión que pudiera adoptarse o no. Previamente a lo que nosotros pensemos o creamos saber sobre la razón, esta se caracteriza constitutivamente como un «movimiento del impulso» o instinto *(Bewegung des Triebs).*

Este movimiento es doble y en esa su dualidad es diferente, es decir, se trata de tendencias diferentes y opuestas, pues en un caso se trata de un movimiento por el que la subjetividad tiende a llenarse del contenido que le brinda o pone a su disposición ese mundo objetivo que «está siendo», y en el otro caso se trata de un movimiento inverso por el que esos contenidos simplemente dados pierden su índole contingente mediante la conformación a las estructuras o categorías que logra desvelar la subjetividad.

Pero antes de precisar el significado de este doble movimiento conviene ante todo retener que el movimiento, a la vez que *doble*, en cuanto que está dotado de una doble dirección antitética, es uno y único, en cuanto que es el propio instinto de la razón el que impone ambas tendencias. Por eso estas tendencias se dan y no pueden no darse. En la raíz de la razón está conocer, como actividad que, a la vez que devela lo verdadero de las cosas, hace ver a estas como situadas más allá de su estricta inmediatez y penetradas por las estructuras o categorías inherentes a la subjetividad. Esto a su vez, es decir, el hecho de encontrarse el sujeto, en su acción de conocer lo verdadero, con un mundo nuevo que de ningún modo puede concebirse como mera reproducción de lo dado, tiene en sí el impulso a hacer realmente efectivo ese nuevo

mundo. Hegel distingue nítidamente entre «el conocer como tal» *(Erkennen als solches)*, «el impulso del saber hacia la verdad» *(der Trieb des Wissens nach Wahrheit)*, en definitiva la actividad teórica de la idea, de lo que es la actividad práctica de la misma, que es «el impulso del bien a la realización de aquello mismo» (§ 225) que se conoce como verdadero.

Pero esta distinción no es una delimitación entre ambas zonas, que pudieran concebirse como separadas. Ya el conocer como tal no deja las cosas como vienen dadas en su inmediatez, sino que, como gusta de repetir Hegel, es transformador, puesto que las presenta bajo una perspectiva muy diferente de la inmediata. A ello va unida la exigencia de que las cosas sean conformadas a su verdadero ser. De este modo se comprende la fuerza que tiene la referencia, antes mencionada, al «instinto de sentar como nula la oposición que *para ella* [para la razón] es nula *en sí*» (*Enz.* § 224).

Para la razón, en efecto, la oposición al mundo objetivo es nula, en cuanto que en sí o esencialmente no es válida, porque su superación viene exigida por la índole misma de la razón. Esa superación, que inicialmente se da ya en la actividad teórica, encuentra su culminación en la práctica. La índole de la idea del bien está pues en que, lejos de ser algo sobreañadido a la idea de lo verdadero, representa la culminación de esta y supera, debido a ella, las limitaciones que le son inherentes por estar sometida al «destino de la finitud». En formulación afortunada del § 225 de la *Enciclopedia*, esa vinculación del bien y de lo verdadero, en cuanto que tiene su fundamento en el instinto de la razón, doble y único a la vez, hace que el conocer se constituya en un proceso consistente en «superar la unilateralidad de la *subjetividad* de la idea asumiendo dentro de sí al mundo *que-está-siendo*, o sea dentro del representar subjetivo y del pensar y llenar la certeza abstracta de sí con esta objetividad como *contenido* (objetividad que vale así como verdadera), y viceversa, superar la *unilateralidad* del mundo objetivo, que aquí contrariamente vale solo como *apariencia* o como colección de contingencias y figuras nulas en sí, determinar esta unilateralidad mediante lo interior de lo subjetivo (que aquí vale como lo objetivo que es verdaderamente) y configurarlo en ella» (*Enz.* § 225).

Tanto la importancia de la idea del bien como su índole aparecen especialmente reforzadas con la consideración de que el bien es justamente idea. Esto presenta dos aspectos, que tienen su aplicación peculiar al concepto de bien. En primer lugar, «la idea es el concepto adecuado, lo verdadero objetivo o lo verdadero como tal».[7] Más

[7] *Wissenschaft der Logik*, «Die subjektive Logik» (1816), edición de F. Hogemann y W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1981, p. 173.

concretamente, esto implica que «algo tiene verdad solo en cuanto que es idea» *(l.c.)*. Pero tener verdad no equivale a disponer ocasional o accidentalmente de algo que poco o nada tiene que ver con la constitución misma de la cosa, sino que por el contrario es idéntica con su esencia, con su auténtica realidad efectiva: «todo lo real es solo en tanto en cuanto que tiene la idea en sí y la expresa» (*WL* 174-II, 409). De una forma general, Hegel viene así a reproducir la «transcendentalidad» que la tradición aristotélica reconoce tanto a la verdad —todo lo que es, es verdadero— como al bien —en cuanto que el bien de una cosa consiste en que esta tiene el ser que en razón de su idea le corresponde y es por ello apetecible. Hegel, sin embargo, matiza esta tesis inicial, lo cual le permite, entre otras cosas, evitar las tautologías en las que con frecuencia cae la exposición de aquella concepción tradicional. Que «algo es verdad solo en cuanto que es idea» o que «todo lo real es solo en tanto en cuanto que tiene la idea en sí y la expresa» significa —puesto que la idea es «la unidad del concepto y de la realidad»— que las cosas son verdaderas solo en cuanto que se corresponden con su concepto, lo cual implica que, por el contrario, en la medida en que «las cosas reales no sean congruentes con la idea» tenemos que ver con el lado de su finitud, de su no verdad (*WL* 175-II, 410).

El hecho frecuente de que la idea no penetre y elabore por completo su realidad o de que no la someta al concepto, tiene su fundamento en que «ella misma tiene un contenido limitado», lo cual equivale a reconocer que en tal caso la idea es, ciertamente de modo esencial, «la unidad del concepto y de la realidad», y de modo no menos esencial también, la diferencia entre ambas *(l.c.)*. En su aplicación al concepto de bien esto significa que coexisten los dos aspectos siguientes: por una parte, todas las cosas son buenas justo porque todas tienen en sí la idea y la expresan.[8] Por otra parte, allí donde, en razón de la finitud, no se da una adecuación plena de la realidad con su concepto, nunca la deficiencia puede ser tal que no se pueda hablar de un núcleo donde se salvaguarde una identidad básica. La total falta de identidad equivaldría a la separación del alma y del cuerpo y por tanto a la muerte o desaparición de la cosa en cuestión *(l.c.)*.

[8] En la tradición platónica que Hegel recoge aquí a su modo, es muy difícil establecer una distinción real entre lo verdadero bajo el punto de vista ontológico y el bien mismo, ya que la razón para decir que las cosas son verdaderas y buenas es la misma: la adecuación de la realidad a su concepto. Hay solo un espacio exiguo para una distinción formal, la consistente en decir que las cosas son buenas porque son como deben ser y que son verdaderas en cuanto que expresan su arquetipo y permiten así que se las identifique como esto o aquello, al margen de su mayor o menor bondad ontológica. Hegel acentúa en todo caso la dimensión de bien en las cosas.

Lo significativo en este caso —al igual que en otros paralelos— es que Hegel da a entender, por contraste, que está pensando en el bien aun allí donde viene hablando de lo verdadero. En la medida en que una cosa no se corresponde con su concepto es mala; es decir, que lo contrario, la adecuación al concepto, expresa su bondad. El ejemplo que aduce Hegel es el de un Estado malo que nunca podría llegar a serlo tanto que no tuviera en su raíz una dimensión de bondad: «El peor entre los Estados, aquel cuya realidad menos corresponde al concepto, es aún idea en cuanto que aún existe; los individuos obedecen todavía a un concepto que posee poder» (*WL* 175s-II, 410).

La importancia del concepto de bien y su índole —su conexión intrínseca con lo verdadero— aparecen ya reforzadas mediante esta concepción de la idea como «unidad del concepto y de la realidad». Pero esto, con ser fundamental, no deja de ser la expresión que adquiere un punto de vista que proviene de Platón. Hegel mismo anota que este es «el sentido más general» de la idea. Por el contrario, el sentido «más determinado» —y por tanto más concreto y más propio— «de la misma es ser la unidad de *concepto subjetivo* y de *objetividad*» (*WL* 176-II, 410). Es aquí donde más se pone de relieve la peculiaridad de la idea y del propio concepto de bien. La subjetividad aporta el punto de vista kantiano según el cual la verdadera dimensión de las cosas, lo que realmente son, se detecta merced a los conceptos que son expresión o desarrollo de aquella misma subjetividad.

Las cosas pierden así su carácter meramente dado o contingente y adquieren el rango de verdaderos objetos, en correspondencia estricta con la subjetividad. De ahí que esa identidad de concepto subjetivo y objetividad se caracterice como «el sujeto-objeto» (*WL* 176-II, 411). Al expresarse así, Hegel da a entender que se trata de algo más que de una correlación, que podría quedar garantizada mediante una afinidad más o menos determinada entre el sujeto y el objeto, considerados como dimensiones previamente dadas. No sería para ello preciso trascender el horizonte abierto por la identidad de pensamiento y ser, postulada por Parménides.

La subjetividad de que habla Hegel es por supuesto de signo kantiano e implica por tanto que el objeto no es equiparable a las cosas en su inmediatez, al ser simplemente dado, sino que como tal está constituido por el concepto subjetivo y solo en él tiene su «sustancialidad» *(l.c.)*. A partir de aquí Hegel va más allá que Kant, al menos en el tono y en la radicalidad. En primer lugar, que la objetividad esté radicada en la subjetividad implica que esta es autónoma, es decir, «fin de sí misma» *(Selbstzweck)* y por tanto se relaciona con la objetividad no merced a otra cosa, sino «por sí misma» *(durch sich selbst)*. Y en cuanto que esto es así, la subjetividad se caracteriza como el impulso o el instinto de relacionarse con la objetividad. Con otras palabras,

esa relación a la objetividad es constitutiva. Pero, en segundo lugar, esto no significa que el sujeto tenga la objetividad de forma inmediata, como pegada a él. Esto implicaría negar la autonomía del sujeto y considerarlo como vaciado de sí mismo y agotado en «la totalidad del objeto como tal», un reproche que ya en fecha temprana hace Hegel al idealismo trascendental. Se trata, por el contrario, de que el sujeto salvaguarde su propia autonomía y de que la objetividad aparezca como lo que en verdad es, no algo simplemente dado, sino «la realización del fin, una objetividad *puesta* por la actividad del fin, la cual, en cuanto ser-puesto tiene su consistencia y su forma solo en cuanto penetradas por su sujeto» *(l.c.)*.

Esto no significa a su vez, en tercer lugar, que la objetividad quede como absorbida por el sujeto. Aparte del momento del ser-puesto, que se acaba de mencionar, la objetividad tiene, como tal, «el momento de la *exterioridad* del concepto», es decir, «el lado de la finitud, la variabilidad y la apariencia» *(l.c.)*. En términos generales y especialmente con referencia al concepto de bien, la dimensión de la finitud está omnipresente en el desarrollo del concepto en general. La cuestión no es la existencia de la finitud, sino cómo esta puede ser superada y qué alcance y sentido tiene tal superación. A esto se refiere Hegel al afirmar sucintamente, en cuarto lugar, que la finitud «tiene su declive en el hecho de retornar a la unidad negativa del concepto» *(l.c.)*.

Apenas podría decirse más en menos palabras. Pues, por una parte, la finitud está ahí y seguirá estando. Superación no quiere decir que su existencia quede de algún modo cancelada, y menos borrada. Muy al contrario, la finitud es un momento del concepto y en este aspecto se realza su importancia y se reconoce su sentido. La superación consiste en que el «indiferente estar-fuera de sí *(Auseinandersein)*» con que aparece lo finito, es decir, esa dimensión oscura innegable, que de ningún modo se puede minimizar, por la cual la objetividad se nos presenta como algo inconexo, desorganizado, caótico en definitiva, «se muestra como un inesencial y como un ser puesto» *(l.c.)*. La superación de la finitud consiste no en que desaparezca, sino en que es algo puesto, y como tal penetrado por el concepto.

El tono solemne con que Hegel se expresa al hablar de la idea podría inducir a pensar que pretende transportarnos al reinado de lo ideal y transparente donde apenas queda la sombra de lo negativo. «A pesar de esta objetividad la idea es por ello [es decir, como consecuencia de que aquella se nos muestra como "ser puesto"] eminentemente simple e inmaterial, pues la exterioridad es solo en cuanto determinada por el concepto y acogida en su unidad negativa» *(l.c.)*. Esta caracterización de la objetividad como un «estar-fuera-de-sí» recoge la concepción aristotélica, reiterada una y otra vez por la tradición con la fórmula de tener «partes extra partes» y no poder en consecuencia lograr la unidad plena de sí mismo. De ahí que no por casua-

lidad recurra Hegel al término «Materiatur» (materialización) para decir que es en ella donde la idea tiene su realidad —bajo el aspecto de la finitud. Pero esto no significa que la materia sea un ser abstracto (en el sentido de separado) que subsista por sí frente al concepto, sino que es solamente como «devenir» *(Werden)*, como «simple determinidad del ser indiferente» (*WL* II, 411). Con este tono que se antoja a veces un tanto críptico, lo que Hegel pretende poner de manifiesto es que, en cuanto existente en la objetividad, la idea está afectada por la materia, pero al mismo tiempo esto no supone un rebajamiento del poder de la idea —del *logos*, cabría decir con toda razón— bajo el aspecto tanto histórico como sistemático ya que Hegel incorpora de lleno esta vieja concepción griega.

La perspectiva es diferente, puesto que tal identidad aparece radicada en lo que Hegel viene llamando subjetividad. Esto implica que ver la objetividad como penetrada por la idea supone ver aparecer las cosas en cuanto estructuradas en y por las categorías o conceptos que son expresión del sujeto mismo. Y a su vez, como lo que aquí surge es un mundo nuevo en la mente, que de ningún modo nos lo proporciona la contemplación de las cosas tal como vienen dadas de modo inmediato, sino que es resultado de la reconstrucción que de ellas hacemos a base de forzarlas a que respondan a las preguntas que les formulamos desde la subjetividad, es preciso que, como consecuencia de este planteamiento, ese mundo nuevo que surge no se circunscriba al sujeto, sino que adquiera realidad efectiva y exterior.

El tratamiento que Hegel hace del concepto de bien, como contenido último de la Lógica, al cual se ordenan todos los demás, impide que pueda considerarse la suya como una filosofía especulativa al modo aristotélico, puesto que todo se ordena a la realización del bien que no es sino la expresión del sujeto, el cual es fin de sí mismo. Ese asentamiento del bien en la subjetividad no se ajusta sin embargo plenamente a la concepción kantiana que, en opinión de Hegel, ni garantiza la libertad del sujeto, por encontrarse este como perdido en medio de la objetividad, ni es capaz de ver en esta otra cosa que un sentido instrumental, al no considerarla como fundamentada y penetrada por la idea, por el *logos*. El recurso al término «idea» —y también al término «bien» en conexión intrínseca con la idea— no es casual y tiene que ver con una peculiar vuelta a Platón. Y sin embargo no es esto en rigor platonismo, puesto que no se trata de imitar o participar un bien que el sujeto acepta, sino de realizar lo que se configura desde la normatividad inherente al sujeto.

La realización del bien, en cuanto que la subjetividad está vertida a la objetividad, es un proceso en el que por una parte la idea se dirime «en la individualidad», que aquí identifica Hegel con «naturaleza inorgánica» (*WL* 177-II, 412), es decir, pasa necesariamente por los estadios que vienen exigidos por «el momento de la

finitud»; y, por otra parte, hace que esa misma individualidad vuelva a estar «bajo el poder del sujeto» *(l.c.)*. El proceso no es en realidad diferente de la idea misma, sino que coincide con ella. «La identidad de la idea consigo misma es una y la misma cosa con el proceso» (*l.c.*). En muy pocas líneas, se distancia Hegel de la concepción que pretende ver la realidad como entregada al azar; igualmente, se distancia de cualquier tipo de platonismo que la considera como «una mera imagen» *(ein blosses Bild)*, «sin impulso ni movimiento», así como de la filosofía moderna a la que considera como «pensamiento abstracto» *(l.c.)*. Su propia interpretación la condensa, después de lo que hemos visto, en lo siguiente: «La idea, por mor de la libertad que el concepto consigue en ella, tiene en sí también *la oposición más dura*; su reposo consiste en la seguridad y certeza con que eternamente la engendra y eternamente la supera y en ella se funde consigo misma» *(l.c.)*.

La más dura oposición es la que tiene lugar entre libertad y necesidad. El concepto, a la vez que representa el arquetipo de la realidad, es libre en cuanto subjetividad que expresa lo que debe ser. Pero esa subjetividad solo es real en cuanto idea, es decir, en cuanto unidad con la objetividad, que como perteneciente al campo de los fenómenos está regida por la necesidad. De ahí que tenga en sí la idea, no propiamente el concepto, la más dura oposición. Esa oposición la engendra y supera eternamente. Luego le es constitutiva. Y sin embargo la supera. En cuanto superada, la oposición no desaparece. La idea vive permanentemente en ella porque ese es su destino. Es una característica inherente al pensamiento moderno, que toma conciencia de esa situación paradójica, muy especialmente a partir de Spinoza. Superar la mencionada oposición significa, concretamente, que en su inserción en la objetividad la idea es libre porque sabe poner las leyes que rigen los fenómenos a su servicio para realizarse a sí misma; significa también que la configuración concreta que en cada caso adquiere la inevitable conexión de subjetividad y objetividad está llamada a superarse, a desaparecer, para dar paso a otra nueva configuración en virtud del impulso de la idea a una realización cada vez más perfecta de sí misma.

En relación más concretamente con el concepto de bien tenemos que ver con la oposición entre bien y mal, oposición inevitable en cuanto que el mal se da siempre en la medida en que existe una inadecuación, mayor o menor, de la objetividad con su propio concepto.

Con lo que hemos visto hasta ahora queda expuesto lo fundamental sobre el concepto de bien por lo que se refiere tanto a su importancia como a su índole, concretada en la conexión de subjetividad y objetividad, que recoge el planteamiento del pensamiento moderno bajo el punto de vista de que tenemos que ver con el impulso permanente del sujeto a realizarse en el mundo objetivo mediante la confi-

guración de este conforme a las exigencias de la razón. Queda por ver ahora de qué forma se concreta esto mismo en el apartado que Hegel dedica expresamente a «La idea del bien» *(Die Idee des Guten)*.

A la idea de bien le es propio tener la certeza tanto de la propia realidad efectiva como de la irrealidad del mundo. En primer lugar, con la idea del bien se ha dado el paso a «la idea práctica, a la acción» (*WL* 230-II 477). Esto supone que entra de lleno en juego el sujeto individual. Que el concepto se tiene por objeto a sí mismo significa que el sujeto es para sí como algo individual *(als Einzelnes)*, porque se trata no de que el concepto se contemple, sino de que se realice a sí mismo, para lo cual es preciso que como sujeto entre en contacto con el ser-otro individual *(Anderssein)* en el campo de la acción. Y a su vez esto significa ante todo que el concepto mismo es «el impulso a realizarse, el fin que quiere darse *por sí mismo* objetividad en el mundo objetivo y que quiere llevarse a cabo a sí mismo» (*sich ausführen* - *WL* 231-II, 477).

La forma como aquí se relacionan los diferentes términos que entran en juego: idea práctica, acción, concepto, sujeto individual, fin, autorrealización, indica ya que el concepto de bien tiene sentido en cuanto que el sujeto se realiza y lleva a cabo sus propias virtualidades. Por otra parte, para lograr esto el sujeto no se limita a realizar estos o aquellos fines, sino que es fin de sí mismo, y se realiza o se lleva a cabo a sí mismo como fin.

La diferencia respecto de la idea teórica consiste en que en esta el concepto subjetivo está, como lo universal e indeterminado en y para sí, frente al mundo determinado, del que toma el contenido determinado y la plenificación, mientras que «en la idea práctica [el concepto subjetivo] está en cuanto real frente a lo real» (*WL* 231-II, 477s). Realidad efectiva cobra pues el concepto subjetivo solo en cuanto idea práctica, porque solo en ese ámbito es sujeto individual.

Sin mencionar explícitamente a Descartes, Hegel está indicando frente a él una doble diferencia: en primer lugar, la certeza de sí mismo la adquiere el sujeto no en el campo de la teoría, en el cual solo puede alcanzar algo universal «carente de determinación», sino en cuanto idea práctica que se enfrenta, como algo individual y efectivamente real, a algo real. La segunda diferencia está en que la certeza de la propia realidad es simultáneamente certeza de la irrealidad del mundo (*WL* 231-II, 478), algo paradójico y a primera vista contradictorio, pues previamente ha afirmado Hegel que en la idea práctica el sujeto está en cuanto real frente a lo igualmente real.

La contradicción, sin embargo, se resuelve porque y en cuanto que el punto de vista no es el mismo. El mundo objetivo al que se enfrenta el sujeto individual es real sin duda, está dotado de estas o aquellas propiedades, revestido de determinadas características, que el sujeto conoce y se ve precisado a tener en cuenta, muy espe-

cialmente en el terreno de la praxis. Pero, al mismo tiempo, ese mundo objetivo —en su individualidad y en las determinaciones de esa su individualidad— es «lo nulo» *(das Nichtige)*. Nulo no equivale a inexistente o carente de consistencia. Significa que el mundo objetivo se revela como «algo puesto» —*ein Gesetztes*— en el sentido de que se muestra como algo en lo que el sujeto se confirma a sí mismo como sujeto, pues en efecto del mundo objetivo tiene sentido hablar en cuanto que es algo que podemos sentir, imaginar, representar, pensar o comprender y todo ello de una forma determinada. Bajo ese aspecto a su vez hay que entender la afirmación de que «la *objetividad* la ha reivindicado el sujeto para sí» *(l.c.)*. El sujeto es pues la raíz del objeto en cuanto tal, pero lo es en cuanto idea práctica, como impulso a realizarse a sí mismo. Irreal es por su parte el mundo en cuanto que está destinado a ser asimilado por el sujeto y transformado en su propia sustancia.

Por lo tanto, el punto de partida de las consideraciones de Hegel sobre la idea del bien es la certeza que el sujeto tiene de su propia realidad, correlativa a la certeza de la irrealidad del mundo en cuanto que esta tiene su raíz en aquella. A partir de aquí se comprende el paso siguiente en el que Hegel ofrece una caracterización precisa del bien: «Esta determinidad, contenida en el concepto, igual a él y que incluye en sí la exigencia de la realidad exterior individual es el *bien*» (*WL* II, 478). Como explicación general cabe decir lo siguiente. El bien no es algo que está ahí previamente, dotado de ciertas notas o cualidades que lo hacen deseable o apetecible; tampoco está de un modo u otro frente al sujeto, sino que es el sujeto mismo, en cuanto que este es el concepto subjetivo individual, que reclama su propia realización objetiva, igualmente individual. Por consiguiente, Hegel incorpora el elemento aristotélico de la «apetibilidad», pero no simplemente en cuanto que el sujeto tiende a algo que está fuera de él y frente a él, sino en cuanto que el sujeto se identifica con la tendencia a darse realidad exterior a sí mismo.

En rigor, el sujeto no puede menos de desearse a sí mismo, a la par que apetece cualquier cosa. Esto no puede derivar hacia la pérdida del valor objetivo del bien, pues si por una parte el concepto existe en cuanto sujeto individual, por otra este no es sino expresión de las exigencias mismas del concepto. Previamente había anotado Hegel que el sujeto es «lo objetivo», en el sentido de poseer validez incuestionable, porque «es la universalidad que a la vez está eminentemente determinada» y es por ello individual *(l.c.)*. Lo que en síntesis expresa esta explicación general es que el bien presupone autodeterminación o libertad. O, para ser más exactos, se identifica con ella.

El mencionado concepto de bien contiene varios aspectos, que en mayor o menor medida están implícitos en lo que ya se ha visto. En primer lugar, el bien

—dice Hegel— «hace su aparición con la dignidad de ser absoluto porque es la totalidad del concepto en sí, lo objetivo que al mismo tiempo [se da] en la forma de la unidad y de la subjetividad libre» *(l.c.)*. Como «totalidad del concepto» el bien posee lo que conceptualmente se requiere para la acción, una forma de expresar la autonomía en el terreno teórico, como condición de que la autonomía esté igualmente garantizada en el terreno práctico. La totalidad del concepto expresa primariamente lo que tiene validez objetiva y universal, pero puesto que esta se da en unión con la subjetividad libre, la autonomía se proyecta de forma plena en la acción. Como idea práctica, el sujeto reivindica poder obrar libremente y por tanto poder reconocerse a sí mismo en lo que hace, pero esto no sería posible si no poseyera la totalidad del concepto, puesto que quedaría expuesto a la pretensión de validez de otros conceptos que le vendrían impuestos. Cabe decir, según esto, que el bien tiene que ser completo en la teoría para poder ser incondicionado en la práctica. La teoría es algo más que un presupuesto de la praxis, es una dimensión de la misma. De ahí que en la *Enciclopedia* diga Hegel que «el bien es la unidad de la idea teórica y de la práctica» (*Enz.* § 235).

En segundo lugar, esa fusión de ambas no significa que una y otra no se distingan entre sí. La distinción es obvia, puesto que en un caso se trata de que el sujeto recibe un contenido preexistente dado en el mundo objetivo, y en el otro se trata de que ese mismo sujeto se realice a sí mismo en ese mundo. Supuestas tanto la conexión esencial entre ambas como su distinción, la idea del bien —que Hegel llama también idea práctica e idea del querer— «es superior a la idea del conocer ya considerado [es decir, al conocer como tal] pues no solo tiene la dignidad de lo universal, sino también de lo absolutamente real» *(l.c.)*.[9]

En tercer lugar, «lo absolutamente real», a lo que la idea de bien debe su mayor dignidad, es algo que viene exigido por la subjetividad y que como tal es algo a lo que

[9] Esta forma de hablar, que afirma tanto la identidad como la diferencia entre lo verdadero y el bien, no tiene por qué sorprender desde un punto de vista inmanente, puesto que la identidad para Hegel es concreta, y como tal incluye la diferencia. Pero por otra parte podría inducir equivocadamente a adscribir su concepción sin más a la tradición aristotélica, que también afirma la afinidad a la vez que la diferencia entre la teoría y la praxis. De esa tradición se distingue, sin embargo, bajo un doble aspecto: por una parte, la idea teórica no simplemente expresa un contenido que luego se pueda poner por obra mediante la idea práctica (la conexión de ambos es mayor, como ya hemos visto); por otra parte, la tradición aristotélica considera inequívocamente que la idea teórica es superior a la práctica (*cf.* respectivamente, Tomás de Aquino, *Summa theologica* I, 79.11 y 82.23).

se tiende. No existe aún, en ese sentido; al igual que, en términos generales, el fin no existe mientras no se ha realizado. No falta en rigor la objetividad, puesto que esta es correlativa a la subjetividad. Esa carencia, inherente al impulso a realizarse, es en feliz expresión de Hegel «la forma vacía de la inmediatez». Dicho impulso es un vacío que de modo irresistible tiende a llenarse, no mediante la recepción de determinaciones venidas de fuera, sino mediante la acción de «poner su propia determinación y darse, por medio de la eliminación de las determinaciones del mundo exterior, la realidad en forma de realidad efectiva extrínseca» *(l.c.)*.

En cuarto lugar, como consecuencia de verse el sujeto precisado a poner, en cada caso, su propia determinación, hace su aparición la contradicción, a cuya solución se va a dedicar el resto del apartado. Por una parte, el contenido, «en forma de realidad efectiva extrínseca» que el sujeto se da a sí mismo, «es un contenido *determinado* y en esa misma medida es algo *finito* y *limitado*» *(l.c.)*. Es esta presencia explícita de la finitud la que confiere un cariz completamente nuevo al discurso. Hasta ahora podría pensarse que nada se resiste a la idea o que todo se vuelve transparente ante ella. La finitud nos confronta con algo opaco. Es lo que se expresa más concretamente diciendo que «la autodeterminación (del sujeto) es esencialmente *particularización (Besonderung)*» porque y en cuanto que «la unidad negativa» de la voluntad consigo misma —forma en que se expresa su autodeterminación, en principio no limitada ni limitable por nada— es «también siempre y en general *(überhaupt)* individualidad en el sentido de excluir y de presuponer un otro» (*WL* 231s-II, 478) —forma a su vez en que queda expresada igualmente su insuperable limitación.

Tal es la contradicción manifiesta sobre la que Hegel vuelve en las líneas que siguen para sintetizar la solución a la misma. En rigor, es la contradicción la que lleva en su seno su solución. Si bien el contenido es siempre particular y finito, esa particularidad es «por de pronto infinita merced a la forma del concepto» *(durch die Form des Begriffs)* (*WL* 232-II,479). ¿Qué puede significar esto? No que la forma del concepto sobreviene extrínsecamente al contenido legitimándolo de ese modo. Se trata de que en el propio contenido limitado el concepto adquiere su propia «determinidad» *(Bestimmtheit)*, su dimensión esencial, cabe decir. Por eso, si bien el concepto, en cuanto tal, posee la forma de la infinitud, adquiere su individualidad, su realidad efectiva, en cuanto que tiene un contenido determinado.

Bajo el punto de vista de la forma estamos ante una simple oposición: de un lado, «lo que es en sí y para sí» *(das Anundfürsichseiende)* o «la idea en la forma de la objetividad que es para sí». Frente a ella se encuentra «lo subjetivo» como algo que se afirma pura y simplemente, como «algo absoluto» *(ein Absolutes)*. Lo que falta es que este «ser para sí» de lo subjetivo tenga también la forma del ser en sí. Esa síntesis es

lo que se logra en el contenido de la acción del sujeto porque en él el concepto aparece «como simple determinidad del mismo». Todo lo anterior queda sintetizado en la frase final: «el bien, aunque es válido en sí y para sí, es de este modo un cierto bien particular que, empero, no tiene que lograr su verdad solo por medio de la realización, sino que es ya por sí lo verdadero» (*WL* II, 478).

Lo que acabamos de ver pone de manifiesto la importancia de la finitud, que no se encuentra al margen de lo que en sentido estricto representa el ámbito del bien. El bien es un fin que, a diferencia de lo que ocurre con los fines propios de una finalidad extrínseca, tiene validez absoluta; pero al ser un contenido particular, «el bien, a pesar de su infinitud intrínseca, no puede sustraerse al destino de la finitud» *(l.c.)*. Este destino reviste diferentes formas. En primer lugar, el bien, justamente en cuanto realizado, no logra sino una existencia extrínseca, lo cual lo hace en extremo vulnerable, puesto que esto significa que adquiere «solo una existencia accidental y destruible, no un desarrollo que corresponda a su idea» *(l.c.)*. En segundo lugar, como debido a su contenido el bien es limitado, hay muchas clases de bien, lo que hace que este se encuentre sometido a la destrucción, no solo en razón de su accidentalidad y del mal, sino por la colisión y el antagonismo inherentes al propio bien. En tercer lugar, debido al mundo objetivo que se presupone y que como tal está ahí, sigue su propio curso y hace que el bien sea en todo caso finito, «la misma realización del bien está expuesta a obstáculos e incluso a la imposibilidad. El bien se queda así en un deber ser». Bajo este punto de vista el bien es un postulado, pero nada más que un postulado (*WL* 233-II, 480).

Estos tres aspectos en los que se condensa el peso de la finitud se resumen en la oposición entre dos mundos: el reino de la luz y el reino de la tiniebla, en expresión metafórica; aquel caracterizado como «un reino de la subjetividad en los puros espacios del pensamiento transparente»; el segundo, «como un reino de la objetividad en el elemento de una realidad exterior y multiforme» *(l.c.)*.

En esa oposición no termina, sin embargo, ni puede terminar el proceso. Su superación se produce por una implicación circular de teoría y praxis. Hemos visto que el conocer exige por su propia índole la realización no simplemente del contenido sino del propio sujeto. Ahora, cuando el sujeto no puede eludir el destino de la finitud, lo que se exige es una complementación inversa: el paso de la idea práctica a la teórica. Pero esto no equivale a una consideración extrínseca, sino que es una peculiar visión que surge cuando se reflexiona sobre la índole de la actividad. Lo que en y mediante ella se pone por obra es el concepto mismo en cuanto fundamento interno del mundo objetivo, y con ello la realidad objetiva del bien (*cf.* *WL* 234s-II, 482 y 483).

Kant y el «punto de vista de la eticidad». La crítica de Hegel a la filosofía kantiana

Rolf-Peter Horstmann
Humboldt-Universität, Berlín

La crítica de Hegel a la filosofía kantiana es, como se sabe, tan general como fundamental. Es una crítica *general* en el sentido en que no hay ningún ámbito de la filosofía de Kant que no haya sido criticado por Hegel. Trátese de su teoría del conocimiento o de su crítica a la metafísica, trátese de su filosofía práctica o de su teoría del juicio, de su filosofía de la naturaleza o de su teoría del derecho y del Estado, de toda esta variedad de temas de la filosofía kantiana Hegel no parece poder ni querer rescatar nada positivo. Por cierto, este rechazo general va acompañado en diversas ocasiones de una que otra palabra de reconocimiento, pero lo que así se destaca es siempre solo un mérito limitado o un valor relativo de la filosofía de Kant. De otro lado, la crítica de Hegel a la empresa filosófica kantiana es *fundamental* en el sentido en que no se contenta con plantear objeciones inmanentes contra algunas de sus afirmaciones, es decir, con cuestionar las tesis de Kant en el marco de los presupuestos de su propia filosofía. Lo que a Hegel le interesa es más bien demostrar que Kant está condenado al fracaso al sostener aquellas tesis no simplemente porque estas carezcan de sostén en sus propios principios, sino porque los principios mismos que él asume no pueden sino fracasar. La crítica de Hegel a Kant es por eso crítica de principio, lo que equivale a decir que es una crítica del carácter fundamentalmente engañoso de su visión filosófica del mundo.

Al abordar críticamente la filosofía de Kant Hegel se alinea, de un lado, casi naturalmente con algunos de sus contemporáneos, como por ejemplo con Fichte y Schelling, que elaboraron sus propios proyectos filosóficos tomando una distancia crítica con respecto a los planteamientos de Kant. Pero, de otro lado, la naturaleza de la crítica a Kant anteriormente esbozada nos muestra con claridad que Hegel siguió en ello un camino enteramente propio, distinto del de sus contemporáneos. Esto se percibe sobre todo en la diferente retórica que caracteriza al modo en que Fichte y Schelling, de un lado, y Hegel, del otro, se refieren a Kant. Por mucho tiempo, Fichte, Schelling y otros pensadores afines trataron de explicarle al público que en su empresa filosófica ellos se sentían deudores del «espíritu» o de los «resultados» de la filosofía de Kant. De ese modo, y sin que importen ahora las razones, sugirieron la idea de que sus concepciones podían perfectamente integrarse al marco general de la filosofía kantiana, y de que no proponían en realidad ninguna genuina alternativa a los planteamientos de Kant. Con Hegel la cosa es muy diferente. Hegel no dejó nunca de recalcar que Kant se equivoca desde la raíz, que no hay manera de tender un puente entre lo que él desde muy temprano llamó la «verdadera filosofía» y el pensamiento regido por presuposiciones kantianas, y que seguir a Kant equivale a tergiversar y abandonar la idea de la filosofía. En ese sentido, siempre ha sido evidente para Hegel que la verdadera filosofía solo puede entrar en escena adoptando una forma que sea completamente distinta a la del pensamiento kantiano o del pensamiento según Kant.

Si nos detenemos a pensar, además, en lo que representa para Hegel la filosofía de Kant, entonces prestaremos atención a otro aspecto peculiar de su crítica. Hegel no se interesó por el pensamiento de Kant principalmente porque este fuese el filósofo más importante y más influyente de la época en la que él mismo vivió. Kant no llamó primeramente su atención porque sintiese la necesidad ritual de diferenciarse de él, como otros miembros de una generación filosófica que empezó su actividad bajo la sombra omniabarcante de Kant, y cuya meta no podía ser otra que librarse de esta sombra para poder despertar un interés por la originalidad o la novedad de su propia empresa filosófica. Consideraciones históricas como estas, si algún papel jugaron en el debate, ciertamente no fue un papel preponderante. Kant es un adversario filosófico natural para Hegel por razones mucho más ambiciosas, a saber: porque toma en serio la pretensión de Kant de ser el filósofo que lleva a su culminación la filosofía de la modernidad. Kant ha logrado efectivamente, piensa Hegel, establecer un sistema filosófico que condense lo mejor de los elementos representacionalistas, eudemonistas y cientistas sobre los que ha querido rendir cuenta la filosofía moderna. En ese sentido, la filosofía de Kant no tiene importancia simplemente por ser

una posición filosófica entre otras, sino por ser la expresión paradigmática de un tipo de filosofía: de la filosofía dominante en la modernidad. Teniendo en mente una imagen como esta, la crítica que se haga de la filosofía de Kant será al mismo tiempo una crítica de la entera tradición que la sostiene y no solo de una posición específica dentro de ella. Lo que Hegel pretende es precisamente cuestionar un tipo de filosofía y una tradición filosófica que hallan su forma paradigmática en la filosofía de Kant. Bajo esta perspectiva, la crítica a Kant es una lucha contra la imagen filosófica del mundo propia de la modernidad y contra sus fundamentos.[1]

Ahora bien, una cosa es tomar nota de una pretensión general o de una tendencia dominante en la crítica de Hegel a Kant, y otra muy distinta es mostrar en concreto cómo esa pretensión o esa tendencia se llevan a la práctica en el cuestionamiento de los temas específicos de la filosofía kantiana. Lo primero es relativamente sencillo, porque Hegel ha expresado siempre espontáneamente aquellos propósitos desde sus escritos tempranos e inéditos hasta su obra más madura. Para hacer lo segundo, en cambio, conviene identificar correctamente en primer lugar el contexto general en el que Hegel sitúa sus observaciones críticas. Esto es lo que haremos a continuación.

Como se sabe, Hegel enmarca su crítica a Kant en su concepción de la historia de la filosofía. De acuerdo con esta concepción, la historia de la filosofía es la historia del autoconocimiento de la razón, pues la filosofía no debe ser otra cosa que el proceso de comprensión que la razón lleva a cabo sobre sí misma.[2] Se trata de un proceso histórico porque es un proceso de desarrollo temporal en el que la razón, como dice Hegel, llega a sí misma por medio del despliegue de las determinaciones en ella contenidas. Así pues, en cada una de las posiciones filosóficas de la historia la razón pone de manifiesto una de sus determinaciones. En tal sentido, todas las posiciones filosóficas son racionales. Lo que las diferencia es el mayor o menor grado de abstracción, de insuficiencia o de unilateralidad de la determinación que la razón pone en ellas de manifiesto. En lo que respecta a la filosofía de su época, en cuyo inicio coloca Hegel a Kant (y Jacobi), lo que se pretende mostrar es que con ella

[1] Para mayores detalles sobre esta visión de la controversia entre Hegel y Kant aquí presentada, remito a mis trabajos: *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt: Hain, 1991; «Zur Aktualität des Deutschen Idealismus», en: *Neue Hefte für Philosophie*, 35 (1995), pp. 3-17; «Deutscher Idealismus - ein Aufstand der Epigonen?», en: *Deutsche Zeitschrift fur Philosophie*, 44 (1996), pp. 491-502.

[2] *Cf.* al respecto Horstmann, Rolf-Peter, «Que nous enseigne l' histoire de la philosophie?», en: Muller, Ph. (ed.), *Problemes actuels de la dialectique*, Lausanne: 1996, pp. 32-49.

culmina el proceso de autocomprensión de la razón en la medida en que allí la razón se concibe a sí misma como totalidad realizada. La razón se ha cerciorado de su propia realidad, al haber reconocido a la realidad como racional. Esto es justamente lo que nos muestra la historia de la filosofía, piensa Hegel, cuando dejamos de considerarla como una historia de errores y de falsedades, y cuando aprendemos a entenderla como una historia de verdades unilaterales o parciales.

Es en el marco de estas tesis sobre el significado filosófico de la historia de la filosofía en el que Hegel sitúa también su crítica a Kant. Pero ello tiene como consecuencia que Hegel debe fijar límites bastante estrechos en su relación polémica con Kant: no puede por lo pronto rechazar su filosofía sino hasta un cierto punto, y debe evitar el desplome de la filosofía de Kant en su conjunto. Esta limitación se halla en una cierta tensión, por no decir en abierta contradicción, con la intención hegeliana de cuestionar la empresa kantiana en sus principios y en su imagen del mundo, como vimos al comienzo. Hegel parece haber sido plenamente consciente de esta tensión —que se producía con respecto a sus propios propósitos—, como puede constatarse cuando se analiza la estrategia que él mismo persigue al enjuiciar las diferentes partes de la filosofía de Kant. La estrategia consiste en atribuirle a Kant una comprensión insuficiente del contenido verdaderamente filosófico de su propia teoría. De este modo, puede Hegel de un lado reconocer sin dificultad también en la filosofía kantiana un valor filosófico aun no realizado por su autor. Este reconocimiento le permite salvaguardar su interés por integrar a Kant en su concepción de la historia de la filosofía. Pero al mismo tiempo esta estrategia le permite, de otro lado, recalcar que la filosofía de Kant está condenada al fracaso en sus planteamientos de fondo, en la medida en que se pone allí de manifiesto que Kant aborda sistemáticamente de manera engañosa los elementos centrales de su propia teoría. En la terminología usual de su época, nos dice Hegel que Kant trata a la razón con el entendimiento.

Esta estrategia crítica atraviesa como un hilo conductor la relación de Hegel a Kant en todas sus facetas. Para Hegel, el sistema filosófico de Kant está determinado, en cuanto a su contenido, por la sucesión de las tres críticas, es decir, para él la obra filosófica de Kant se compone de la filosofía teorética, la filosofía práctica y la teoría del juicio. Y en cada una de esas partes Hegel cree poder aplicar la estrategia crítica mencionada. Así, el núcleo de su crítica a la filosofía teorética consiste en sostener que Kant, si bien consiguió por medio de su concepción de la unidad trascendental de la apercepción colocar como fundamento de la teoría del conocimiento y de la crítica de la metafísica una intuición en principio filosóficamente verdadera, no logró sin embargo emprender nada serio con dicha intuición, pues le dio a la idea de la unidad trascendental de la apercepción una interpretación subjetivista y

completamente unilateral que solo podía conducir al caos filosófico.[3] Igualmente desfavorable para Kant es el diagnóstico que Hegel hace del destino de su filosofía práctica. También en este caso sostiene que las ideas de Kant sobre la libertad y la autonomía de la voluntad muestran un sentido filosófico genuino, pero que este se diluye y distorsiona hasta el extremo en los principios formalistas y tautológicos de su concepción ética.[4] Y en lo que concierne finalmente a su teoría de la facultad de juzgar, Hegel tampoco ve motivo alguno para modificar su estrategia: en este caso, a lo que atribuye riqueza filosófica es a las ideas que Kant logra desarrollar sobre el entendimiento intuitivo o la intuición intelectual. Pero al mismo tiempo subraya que Kant no logra emprender nada razonable con dichas representaciones.[5] Dicho brevemente: en todas las partes de la filosofía kantiana Hegel detecta un trato muy poco filosófico de ideas en realidad filosóficamente muy fructíferas.

En este cuadro de la crítica hegeliana de Kant calza con dificultad, sin embargo, una observación de Hegel al final de la Introducción a los *Principios de la filosofía del derecho*. Se lee allí, a propósito de un comentario intrascendente sobre los términos «moralidad» y «eticidad»: «*Moralidad* y *eticidad*, que corrientemente valen como sinónimos, están tomadas aquí en un sentido esencialmente diferente entre sí. Por otra parte, incluso la representación parece distinguirlas. El lenguaje kantiano usa con preferencia la expresión *moralidad*, y en realidad los principios prácticos de su filosofía se limitan completamente a ese concepto y hacen imposible el punto de vista de la *eticidad*, a la que incluso atacan y aniquilan expresamente» (§ 33, Observación).[6]

---

[3] Al respecto consúltese el capítulo sobre la crítica de Hegel a la doctrina kantiana de las categorías en: Horstmann, Rolf-Peter, *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*, Bodenheim: Philosophische Verlagsgesellschaft, 1997, pp. 181-199.

[4] *Cf.* sobre este aspecto de la crítica hegeliana: Wildt, Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, pp. 27-194; Siep, Ludwig, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992, pp. 182-194

[5] Pueden consultarse al respecto los trabajos reunidos en: Fulda, Hans-Friedrich y Horstmann, Rolf-Peter (eds.), *Hegel und die «Kritik der Urteilskraft»*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.

[6] Los *Principios de la filosofía del derecho* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830) se citarán indicando los parágrafos. Para las demás obras de Hegel se seguirán las *GW* (Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, editadas por la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburgo: Meiner, 1968ss.) o las *WW* (Hegel, G.W.F., *Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Berlín: 1833ss.), indicando el tomo y la numeración de las páginas. [La *Filosofía del derecho* es citada en castellano en la edición de Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975. (N.d.T.)]

Esta observación, sin mayores comentarios, se encuentra tanto en el texto publicado de la *Filosofía del derecho* como en todas las versiones hasta ahora conocidas de las lecciones sobre filosofía del derecho. Es una observación desconcertante porque Hegel parece afirmar allí que hay un campo de la filosofía de Kant que no se caracteriza precisamente por tratar de modo poco filosófico un contenido filosófico genuino, sino por plantear las cosas de manera tal que no es ni siquiera posible ver surgir un verdadero concepto filosófico. Siendo el punto de vista de la eticidad, mencionado en la Observación, aquel que permite abordar los temas de la filosofía política tradicional, lo que Hegel parece estar haciendo es desconocerle a la filosofía política de Kant aun un valor filosófico potencial. Si fuese este el caso, la crítica de Hegel a Kant en el terreno de la filosofía política sería bastante más severa que la crítica que despliega frente a las partes principales de la filosofía kantiana. La pregunta es si puede Hegel hacer compatible —y si lo puede, en qué modo— este juicio severo sobre la filosofía política de Kant con su estrategia más general para el tratamiento de la obra kantiana.

Es necesario ante todo hacer algunas precisiones con respecto al pasaje citado. En primer lugar, debe señalarse que es posible hallar en otros contextos de la obra de Hegel, ya no solo en el marco de la *Filosofía del derecho*, pasajes similares al que hemos citado de la Introducción a esta obra, y que en ellos Hegel ocasionalmente desarrolla el tema con más amplitud. Si pensamos por lo pronto en las similitudes, recordaremos enseguida la crítica de Hegel a la filosofía moral de Kant desarrollada en el famoso capítulo sobre la Moralidad de la *Fenomenología del espíritu*. Allí Hegel trata de mostrar que los principios de la filosofía moral de Kant, llevados a sus últimas consecuencias, convierten el concepto de moralidad en un concepto contradictorio que termina por aniquilar la moralidad misma. La consecuencia inmediata de esta crítica es evidentemente que la filosofía (práctica) de Kant hace imposible el «punto de vista de la eticidad» —pues para Hegel la moralidad solo tiene sentido si existe un punto de vista de la eticidad—, pero esta consecuencia no aparece explícitamente formulada en la *Fenomenología*. Los análisis de Hegel en la *Fenomenología* apuntan pues en la misma dirección que la Observación de la *Filosofía del derecho*, pero apoyan lo dicho en esta Observación solo de modo implícito.

Lo mismo puede decirse con respecto a un breve pasaje de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en el que Hegel, aludiendo especialmente a Kant, nos advierte sobre el peligro de pretender aplicar a la realidad el concepto de libertad como abstracción no desarrollada, principio de la filosofía práctica kantiana. En efecto, nos dice Hegel: «Hacer valer abstracciones en la realidad equivale a destruir la realidad» (*WW* XVI, 553). No obstante, aunque se aluda aquí a la función destruc-

tora que los principios unilaterales o abstractos tienen sobre la eticidad y se establezca una vinculación con la filosofía kantiana, el pasaje citado no tiene un valor claramente explicativo. Al igual que el pasaje de la Introducción a la *Filosofía del derecho*, también este parece decir más sobre un desasosiego de Hegel que sobre las razones que lo explican.

Para aproximarnos a un análisis más adecuado de la tesis de Hegel en la *Filosofía del derecho* que aquí nos interesa, tenemos que dar un gran paso hacia atrás, hasta la época de la primera aparición pública de Hegel en el papel de filósofo, es decir, hasta los primeros años de su estancia en Jena. Allí Hegel recoge en toda su amplitud los elementos de la crítica a Kant que había ya sugerido en el así llamado *Escrito sobre la diferencia* (1801) y que había luego desarrollado en *Creer y saber* (1802), y los resume en una crítica a la filosofía moral y la filosofía del derecho de Kant, que presenta al público en 1802/03 bajo del título de *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural.* Esta obra no se ocupa por supuesto solo de la concepción kantiana de la moral y el derecho, sino incluye y cuestiona también otros planteamientos de la tradición de la filosofía del derecho, pero el blanco de la crítica de Hegel es la «manera de tratar el derecho natural» que él considera formal y apriorista, y que tiene, en su opinión, como representantes principales a Kant y Fichte. La crítica a Kant desarrollada en el marco del *Ensayo sobre el derecho natural* (*Naturrechtsaufsatzes*) presenta pues de manera explícita lo que Hegel simplemente constata en la Introducción a la *Filosofía del derecho* en tono lapidario. Nos aclara, en primer lugar, el sentido de la diferenciación hecha por Hegel entre moralidad y eticidad, y nos explica, en segundo lugar, por qué los principios prácticos de la filosofía kantiana hacen imposible el punto de vista de la eticidad.

En lo que respecta a la diferencia entre eticidad y moralidad, en el *Ensayo sobre el derecho natural* ella corresponde a la diferencia entre derecho natural y moral. El *derecho natural* es definido por Hegel como la ciencia de la eticidad absoluta, la *moral* en cambio como la ciencia de la eticidad del individuo (*GW* IV, 467). Con la expresión «eticidad (absoluta)» se refiere Hegel a la totalidad viviente de usos y costumbres de un pueblo (*GW* IV, 479), totalidad que precede, constituye y determina la eticidad del individuo. Adoptar el punto de vista de la eticidad equivale a estar en capacidad de concebir y de exponer todas las relaciones éticas, jurídicas y políticas por medio de las cuales los individuos se relacionan unos con otros, como casos o como concretizaciones de las estructuras propias de la eticidad absoluta. Con el término «moralidad», en cambio, designa Hegel a la suma de las actitudes morales características del individuo. Adoptar el punto de vista de la moralidad en asuntos concernientes a las relaciones entre individuos equivale a dar crédito a una interpretación de las

relaciones éticas, jurídicas y políticas, en una palabra: a una concepción de las relaciones de eticidad, en la cual se presume que la totalidad de estas relaciones —la eticidad hegeliana— solo se desarrolla y construye a partir de afirmaciones acerca de la naturaleza moral y las cualidades éticas de los individuos. De otro lado, ya en este *Ensayo sobre el derecho natural* Hegel aprovecha la ocasión de haber introducido la diferencia terminológica entre eticidad y moralidad para llamar la atención sobre la conveniencia de la distinción desde un punto de vista etimológico, así como sobre su relevancia para el análisis de la posición de Kant (y de Fichte). Escribe Hegel: «Observemos también aquí una advertencia *(Andeutung)* del lenguaje que, tenida en poco en otro tiempo, se justifica plenamente según lo que precede; o sea, que pertenece a la naturaleza de la eticidad absoluta ser un universal o *costumbres éticas (Sitten)*, cuya naturaleza expresan excelentemente, tanto la palabra griega que designa la eticidad, como la alemana, pero cuya relación no pueden por menos de exponer los nuevos sistemas de la eticidad, puesto que de un ser para sí y de la singularidad hacen un principio; mas este indicio interno [del lenguaje] se muestra aquí tan poderoso, que aquellos sistemas, al no poder abusar al respecto de aquellas palabras para expresar *su* tema, adoptan la palabra moralidad, la cual apunta, en verdad, de acuerdo con su origen, ciertamente, a lo mismo; pero tratándose, más bien, de una palabra hecha anteriormente, no se opone directamente a su peor significación» (*GW* IV, 467).[7]

Esta aclaración del sentido de los términos «eticidad» y «moralidad» no nos permite entender aún, sin embargo, por qué la moralidad y sus principios «atacan y aniquilan», como se lee en la *Filosofía del derecho*, a la eticidad. Para el Hegel del *Ensayo sobre el derecho natural*, la explicación se da por medio del siguiente razonamiento: si el punto de partida es la realidad de un cosmos ético supraindividual, es decir, la totalidad de usos y costumbres de un pueblo, y si se acepta la tesis de que el cosmos ético establece lo que han de ser las propiedades éticas de los individuos, entonces habrá que considerar a las propiedades éticas del individuo como especificaciones o como particularizaciones del carácter supraindividual, y por ende esencialmente universal, del cosmos ético. Como toda particularización debe diferenciarse de la universalidad, de la cual ella es una particularización, lo particular es siempre para Hegel, en su propia terminología, algo negativo o una negación (*cf.* *GW* IV, 467s.). La negación es siempre algo secundario, es algo que presupone la existencia o la realidad de otra cosa, de la que ese algo es negación. Si se pretende entonces —como en el caso de

[7] Utilizamos como referencia la traducción castellana de Dalmacio Negro Pavón: Hegel, G.W.F., *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid: Aguilar, 1979, p. 85. (N.d.T.)

Kant— recurrir a la naturaleza y a las propiedades del individuo para a partir de allí construir el cosmos ético, entonces se hace de lo que es posterior, tanto en sentido conceptual como real, algo ontológicamente anterior; en palabras de Hegel, se pone una negación como realidad. Esto no significa simplemente que se esté cometiendo un error lógico, piensa Hegel, sino significa más bien que se está concibiendo una realidad falsa y desconociendo de ese modo el «verdadero» cosmos ético.

De la reflexión anterior extrae Hegel diversas consecuencias. En primer lugar, se sigue de ella que la moral, como ciencia de la eticidad del individuo, habrá siempre de estar subordinada al derecho natural, que es ciencia de la eticidad absoluta. En segundo lugar, las propiedades éticas individuales —las virtudes— han de ser concebidas como disposiciones para la acción ética. Y, finalmente, en tercer lugar, la reflexión nos revela claramente por qué el planteamiento de fondo de la filosofía política de Kant no tiene utilidad alguna. Hegel menciona estos tres puntos en una sola oración, una excesivamente larga, del *Ensayo sobre el derecho natural*. La oración es la siguiente: «Estas virtudes [a saber, las propiedades éticas del individuo, como la valentía o la sobriedad, R.-P.H.] que constituyen en sí posibilidades y poseen una significación negativa, son el objeto de la moral y se ve que, de esta manera, se ha invertido la relación entre el Derecho Natural y la moral; es decir, que solo es propio de la moral el ámbito de lo negativo en sí, y el del Derecho Natural lo verdaderamente positivo según su nombre, [o sea], lo que debe construir el modo como la naturaleza ética llega a su verdadero Derecho; en cambio, si tanto lo negativo como él mismo en cuanto abstracción de la exterioridad de la ley ética formal, de la voluntad pura, y de la voluntad del singular y, por consiguiente, las síntesis de abstracciones tales como la compulsión, la limitación de la libertad del singular a través del concepto de la libertad general, etc., expresan la determinación del Derecho Natural, entonces trataríase de un no-Derecho Natural, en tanto que la naturaleza ética, en el caso de la fundamentación de tales negaciones como realidades, se trueca en la perversión y en la desgracia más graves» (*GW* IV, 468).[8]

Sea cual fuere la opinión que nos merezca esta evaluación crítica de la concepción kantiana del derecho y la moral que acabamos de esbozar, una cosa ciertamente clara es que las reflexiones de Hegel en el *Ensayo sobre el derecho natural* constituyen el trasfondo argumentativo para entender la sentencia de la *Filosofía del derecho* que ahora nos interesa, de acuerdo con la cual los principios prácticos de la filosofía de Kant atacan y aniquilan la eticidad. Igualmente evidente es que el sostén para esta crítica lo

[8] En la traducción castellana ya citada, pp. 86-87. He modificado ligeramente la cita. (N.d.T.)

ofrece la tesis hegeliana según la cual la realidad ética, al igual que toda realidad, es en cierto modo autoexplicativa. Ello significa que la realidad ética se pone de manifiesto en lo que para ella representa, en sentido lógico, su negativo, es decir, en las actitudes éticas de los individuos, en los diferentes comportamientos grupales y en las formas de praxis social. La plausibilidad de la tesis sobre el carácter autoexplicativo de la realidad (ética) es pues la que decide en última instancia si una concepción como la elegida por Kant en su filosofía práctica puede o no ser integrada, con un valor filosófico al menos parcial, a una visión que se defina sobre la base de aquella tesis. Y esto es así principalmente porque, para Hegel, la verdad de esa tesis es una condición necesaria de posibilidad de la filosofía misma.

Si se quiere aclarar la tesis hegeliana de la autoexplicatividad de la realidad, se debe volver pues la mirada hacia la concepción de la filosofía que defiende Hegel, y no solo porque esta concepción sirva de marco para el desarrollo de aquella tesis, sino porque ella, su concepción de la filosofía, es plenamente coincidente con la tesis mencionada. Averiguar cuál es la concepción hegeliana de la filosofía, es decir, averiguar cuál es su interpretación sobre la tarea, el sentido y la finalidad de la filosofía, es a primera vista una tarea gratificante. En efecto, sobre casi ningún otro tema filosófico Hegel se ha expresado tan pormenorizadamente, en todas las etapas de su vida, como justamente sobre lo que es la filosofía, sobre cuál es su objeto y su método, y sobre lo que constituye lo propio del conocimiento filosófico a diferencia de otras visiones científicas del mundo. Por lo demás, Hegel no desarrolla su concepción de la filosofía principalmente en las partes más herméticas, esotéricas o *técnicas* de su obra, sino sobre todo en las partes exotéricas de sus escritos. La mayor parte de sus afirmaciones sobre la filosofía se encuentran en introducciones, prefacios y otras exposiciones de corte programático, es decir, en textos que tienen la función de introducir al lector, no familiarizado con los secretos de la filosofía especulativa, en la actitud filosófica debida, o de conducirlo hacia un punto de vista al que primero se hace referencia en forma de una descripción.[9]

Sin embargo, si se miran las cosas más de cerca, se notará que esta generosa elocuencia con la que Hegel expone su concepto de filosofía en contextos exotéricos contrasta enormemente con la extrema parquedad que caracteriza a la exposición de su concepción de la filosofía en el contexto del sistema. Puede decirse inclu-

[9] Piénsese en la primera parte del *Escrito sobre la diferencia*, en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, en el Prólogo de los *Principios de la filosofía del derecho*, así como en la Introducción a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

so que Hegel solo sugirió las ideas centrales de su concepción de la filosofía, sin llegar nunca a desarrollarlas. Naturalmente, no podemos aquí analizar con más detalle esta concepción. Bástenos con destacar el aspecto más relevante para su valoración negativa de la filosofía política de Kant, pues este es precisamente el aspecto que nos remite a la tesis sobre la autoexplicatividad de la realidad. Dado que Hegel identifica en buena medida la realidad con lo que él llama la «razón» («Vernunft»),[10] lo que nos interesa en este contexto es principalmente su idea sobre el autoconocimiento o la autorreproducción de la razón, idea que define su concepto de filosofía desde el *Escrito sobre la diferencia* hasta la última edición de la *Enciclopedia* (*cf.* *GW* IV, 10, 14 y 30s; *Enciclopedia*, Introducción). La razón, que Hegel entiende en el sentido de la realidad, se caracteriza al menos por tres rasgos principales: 1) hay solo *una* razón, y todo lo que de algún modo es real, es expresión de esta única razón; 2) esta única razón debe poder pensarse como unidad de pensamiento y ser; 3) la razón se hace transparente a sí misma como la totalidad de la realidad en el marco de un proceso de conocimiento.[11]

Esta concepción, que bien haríamos en considerar una *ontología de la razón*, es el trasfondo sobre el que Hegel desarrolla su noción de filosofía. En tal contexto, la filosofía es concebida en primer lugar como el modo en que la razón se conoce a sí misma, o como el modo en que la razón se reproduce a sí misma. Esta caracterización de la filosofía como autoconocimiento o autorreproducción de la razón no parece ofrecer, a primera vista, problema alguno. Si es verdad que la razón es en sí toda realidad, pero que lo es *propiamente* cuando ella se reconoce como tal, entonces nada habla en contra de caracterizar a este proceso de autoconocimiento, casi por definición, como *filosofía*. La filosofía adquiere así una tarea suficientemente identificable y una meta claramente definida. No debe olvidarse, por lo demás, que bajo esta interpretación la filosofía se convierte en una empresa cuyo sujeto y cuyo destinatario es la razón; la filosofía es una autoexposición de la razón *para sí misma*, es una forma en que la razón se relaciona consigo misma.

Podrá ser posible que este proyecto de concebir a la filosofía como autorreconocimiento de la razón ofrezca más de una perspectiva sugerente, sobre todo si se lo mantiene en un estadio programático general. Pero superar este estadio y transformar el proyecto en una descripción más precisa, es algo que le ocasiona a Hegel

[10] Esto lo expresa de modo especialmente claro en la *Enciclopedia*, § 6.

[11] En otro lugar expongo más detalladamente estos tres rasgos del concepto hegeliano de razón. *Cf.* Horstmann, Rolf-Peter, *Die Grenzen der Vernunft*, *o.c.*, p. 165ss.

considerables dificultades. Esto se percibe con toda claridad cuando se analiza el último comentario publicado por Hegel sobre la materia, a saber: sus notas sobre la filosofía en los últimos parágrafos de la tercera edición de la *Enciclopedia*. En efecto, allí se advierte que la filosofía ha de constituir solo una entre diferentes formas en que la razón se representa a sí misma (para sí misma). Como se sabe, estas formas son, además de la filosofía, el arte y la religión; y se sabe también que Hegel las diferencia entre sí según cuál sea el modo en que la razón se relaciona consigo misma en cada una de ellas. Mientras que en el arte la razón se relaciona consigo misma por medio de la intuición —es decir, según Hegel, de *modo inmediato*—, en la religión la autorrelación se realiza bajo la forma de la *representación* que es puesta en vinculación con la inmediatez superada. Finalmente, en la filosofía la autorreferencialidad de la razón se lleva a cabo bajo el modo del conocimiento. Esta teoría sobre las modalidades epistémicas que subyace al análisis funcional del arte, la religión y la filosofía, no es un asunto que nos concierna en estos momentos, aunque por cierto él también muestra sus recónditos secretos.

Más importante, y más interesante, en este contexto es aclarar otro asunto, a saber: el modo en que se introduce la modalidad *lógica* —lo que en Hegel siempre significa también: *ontológica* (*cf. supra*)— de la necesidad, y el modo en que ella se interpreta como un rasgo de la modalidad epistémica del «conocer». De acuerdo con el § 573 de la *Enciclopedia*, la situación es la siguiente: el conocer, que la filosofía representa, debe vérselas con formas y contenidos necesarios, o debe concebir la necesidad de estos contenidos y estas formas. El concebir y el conocer deben considerarse realizados, cuando se pueda disponer y dar cuenta de la diferencia entre forma y contenido, y cuando quede claro que solo resta como contenido una forma «que se determina a sí misma a contenido y que permanece idéntica a él» (*Enciclopedia*, § 573). Si se toma en cuenta que aquí «forma» significa algo así como «modo de representación de un contenido», y si se considera además que en el contexto se sigue hablando aún del autoconocimiento de la razón, entonces nos veremos confrontados a la tesis de que la razón es el modo de la representación que representa precisamente a un modo de representación, respecto del cual cabe decir —*si debe ser necesario*— que solo se representa a sí mismo. Según esta interpretación, le corresponde «necesidad» solo a los asuntos que pueden ser concebidos como autorrelaciones. En este lugar uno quisiera recordar lo que dijera un gran poeta alemán, muy apreciado por Hegel: se capta la intención y se siente uno desconcertado («man merkt die Absicht und man ist verstimmt»). Porque lo que Hegel pretende de esta manera es dotar de necesidad ontológica a la autorreferencia, entendida como un puro concepto relacional.

Pues bien, aunque no hace falta cuestionar aquí esta operación de Hegel de manera inmanente, ni es siquiera necesario reprocharle falta de plausibilidad o un exceso de excentricidad conceptual, lo cierto es que esa operación tiene un costo. Y este se hace particularmente palpable en el concepto mismo de filosofía de Hegel, en la medida en que este llega a identificarse con la noción de autoconocimiento de la razón. El costo consiste en reconocer que, *dada esta concepción hegeliana de la razón y del autoconocimiento de la razón*, todo lo que pueda ser filosóficamente concebido, debe ser concebido como racional. Hegel resumió esta idea, como se sabe, en su enfática tesis sobre la reciprocidad entre racionalidad y realidad, y pudo sostener en tal medida la idea de la autoexplicatividad de la realidad. Lo que no llegó a ofrecernos, en cambio, fue una explicación de por qué esta reciprocidad no podría representar más bien un motivo de resignación con respecto a la capacidad de la filosofía. Uno también podría efectivamente lamentar que para la filosofía *solo* sea real lo que es racional, y viceversa. Una lamentación como esta fue claramente expresada en el siglo XIX, a través de pensadores prominentes como Schopenhauer y Nietzsche. Y hay naturalmente buenas razones para compartir esta actitud también a fines del siglo XX.

Ahora bien, ¿qué puede significar todo esto en relación a la pregunta inicial, que hemos perdido un tanto de vista, es decir, en relación con la pregunta sobre si la observación crítica de Hegel contra la filosofía política de Kant en el § 33 de su *Filosofía del derecho* puede ser compatible con la estrategia general de su crítica a Kant? Si nos atenemos a lo expuesto anteriormente, la respuesta a esta pregunta es clara: si se ha de tomar en serio la posición de Hegel, y mientras esto se haga, no hay posibilidad alguna de que Hegel convierta su crítica a la filosofía política de Kant, tal como es formulada en el pasaje citado, en un reconocimiento parcial de la concepción kantiana. Un reconocimiento semejante está excluido por su concepto mismo de filosofía, que es completamente incompatible con todos los modelos filosóficos que no concuerden con la concepción hegeliana de razón y realidad. Este resultado no tendría, por lo demás, por qué sorprendernos, pues, como recordamos al comienzo, Hegel se empeñó durante toda su vida en elaborar una propuesta filosófica seria que pudiese convertirse en alternativa frente a las visiones del mundo que habían sido ofrecidas por la tradición de la filosofía moderna y hallado su culminación en la empresa crítica de Kant.

Como lo demuestra la discusión explícita de las tesis de Kant, Hegel tuvo ocasión de vincular de diversas maneras su proyecto de una visión del mundo alternativa con las concepciones rechazadas. Pudo así presentar su teoría como resultado de la superación de las visiones abstractas y unilaterales a las que había permanecido atada la filosofía moderna, Kant incluido. Pero esta presentación tiene como presu-

puesto implícito que la filosofía de Hegel y la tradición filosófica moderna tematizan lo mismo o, por así decirlo, que nos hablan del mismo mundo. La estrategia general de Hegel en su debate con Kant se sostiene, en cambio, no dándole al lector motivo alguno para poner en cuestión esta premisa. No obstante, Hegel podía plantear una relación muy distinta de su filosofía con la tradición. Podía sostener que la filosofía moderna tematiza un mundo completamente distinto del de su propia filosofía, un mundo manifiestamente *falso*. El reproche que le hace a Kant, de que su filosofía hace imposible el punto de vista de la eticidad, va justamente en esta dirección, pues lo que el reproche sugiere es que la filosofía de Kant no es capaz de captar la realidad *propiamente dicha*. Por eso precisamente es provocadora la crítica de Hegel a Kant: porque está asociada a la pretensión de tener recién que descubrir el mundo «verdadero». La sentencia de Hegel que hace de Kant el destructor de la eticidad no solo tiene pues un significado polémico, sino actualiza en forma directa y explícita el programa filosófico de Hegel.

Traducido del alemán por Miguel Giusti.

La historia del derecho como historia de la libertad

Walter Jaeschke
Hegel-Archiv Bochum

Quisiera someter a su consideración algunas reflexiones sobre una idea que es ciertamente hegeliana, pero que Hegel no expresa de este modo o que acaso hasta desmiente. Hegel alude a ella en su *Filosofía del derecho*, pero de una forma encubierta, y llega incluso a dar razones por las cuales ella no podría ser desarrollada. No obstante, dicha idea ha reaparecido en las discusiones recientes de filosofía del derecho,[1] lo que parece ser condición suficiente para traerla a colación en un coloquio sobre la presencia de Hegel en la filosofía práctica contemporánea. En la primera parte de mi exposición haré una presentación de esta idea. En la segunda, la distinguiré de otra idea de Hegel. Y en la tercera y cuarta partes, haré algunas reflexiones sobre el modo en que hoy en día podríamos llevarla a la práctica.

[1] Dulckeit, Gerhard, *Philosophie der Rechtsgeschichte. Die Grundgestalten des Rechtsbegriffs in seiner historischen Entwicklung*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1950.

I. La historia de la libertad

1) La idea en cuestión se halla en un lugar prominente, en el § 1 de la *Filosofía del derecho*, pero en forma más encubierta que desarrollada. El breve texto de este parágrafo es, como se sabe, el siguiente: «*La ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto la *idea del derecho*, es decir, el concepto del derecho y su realización». Ahora bien, la idea del derecho es —como lo explica Hegel en su comentario al parágrafo— «la libertad, y para aprehenderla verdaderamente se la debe conocer en su concepto y en el ser-ahí (*Dasein*) que este adopta».[2]

Del «ser-ahí» se habla también en otros pasajes de la Introducción a la *Filosofía del derecho*, pero no exactamente para indicar que el ser-ahí del derecho va a ser el tema por tratar, sino más bien para sostener que al concepto de derecho le corresponde ser el «ser-ahí de la voluntad libre»,[3] el «ser-ahí de la libertad autoconsciente».[4] Estas importantes afirmaciones recalcan que todo derecho es una determinación de la libertad —pues el concepto de libertad es considerado por Hegel como la única fuente del derecho—[5] y que el derecho tiene su lugar no solo en el concepto, sino también en la realidad —que Hegel entiende como ser-ahí del concepto. Dicho en otros términos: solo una determinación real, puesta en el ser-ahí por la voluntad libre, puede ser considerada «derecho». De este modo se expresa ya un inequívoco rechazo del «derecho natural», al que la *Filosofía del derecho* alude en su subtítulo. Solo se puede hablar de «derecho» donde exista una voluntad libre que se dé a sí misma realidad, ser-ahí.

2) Con esto, sin embargo, no se agota el contenido del primer parágrafo. Allí no se nos dice, en efecto, que la filosofía del derecho tenga como objeto al concepto del

---

[2] Utilizamos la traducción castellana de Juan Luis Vermal, en Editorial Sudamericana: Buenos Aires, 1975 (en este caso, p. 27), pero modificándola en algunos casos. Aquí, por lo pronto, traducimos «Dasein» por «ser-ahí» y no por «existencia», como traduce Vermal, para hacer más comprensible el juego técnico de conceptos que vendrá a continuación. (N.d.T.)

[3] Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 29.

[4] *Ibid.*, § 30.

[5] Hegel, G.W.F., *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, en: Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, edición de Pierre Garniron y Walter Jaeschke, tomo 1, Hamburgo: Meiner, 1994; o bien: *Vorlesungen*, Hamburgo: Meiner, tomo 6, p. 36; o bien: *Vorlesungsmanuskripte II* (1816-1831), edición de Walter Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1995 (*Gesammelte Werke*, tomo 18, p. 56s.).

derecho y su ser-ahí —aun cuando una formulación así podría también ser suficiente. Hegel nos da una indicación todavía más precisa: nos habla del concepto de derecho y de su «realización». El «derecho» —en cuanto ser-ahí de la voluntad libre— es espíritu, espíritu objetivo. Pero la realización del espíritu —a diferencia de lo que ocurre en el ámbito de la naturaleza— es la historia. Así pues, la realización del derecho es también la historia del derecho. Y si el derecho es el ser-ahí de la libertad, la historia del derecho será entonces la historia de la libertad. Es preciso pues ampliar el primer parágrafo de la *Filosofía del derecho* de la siguiente manera: la filosofía del derecho tiene por objeto al concepto del derecho —es decir, a la libertad— y a la historia de la libertad.

Que la filosofía del derecho —de acuerdo con esta formulación programática, aunque solo implícita, de Hegel— tenga por objeto a la historia de la libertad, no parece ser algo particularmente sorprendente. Es sabido, en efecto, que Hegel termina su filosofía del derecho —tanto en la obra publicada como en sus lecciones— con un bosquejo de la historia universal; y la historia universal es para él la historia de la libertad, cuyo principio es el progreso de la conciencia de la libertad. A la concepción hegeliana se la critica precisamente en líneas generales por haber definido a la historia universal como una historia de la libertad —pese a que aquella nos ofrece (si no nos quedamos en el ámbito del puro concepto) la imagen totalmente contraria a una historia que pudiera considerarse justificadamente como «historia de la *libertad*». Uno podría sentirse tentado más bien a pensar que la afirmación aquella de Hegel, según la cual las épocas de felicidad serían hojas en blanco en la historia universal,[6] podría extenderse a las épocas de libertad: también sobre ellas hay mucho menos que contar que sobre las épocas de falta de libertad —quizá menos todavía que sobre las épocas de felicidad. Una crítica de este tipo no afectaría, sin embargo, al concepto hegeliano de libertad.

Dejemos de lado por el momento este problema y concentrémonos en la afirmación de que la idea de una «historia de la libertad», sugerida en el § 1 de la *Filosofía del derecho*, no halla concreción simplemente en la idea de la historia universal como historia de la libertad. Aquí aún no se habla, en efecto, de la historia como historia universal, sino únicamente de la realización de la idea del derecho. Pero esta realización de la idea del derecho es la historia del derecho, vale decir, es la historia de la libertad. O, a la inversa: en el contexto del sistema hegeliano, la historia de la libertad

[6] Hegel, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo: Meiner, 1955, p. 92.

solo puede ser la historia del derecho, aunque con una limitación que discutiremos más adelante. Pero si, siguiendo a Hegel, se define al derecho como el ser-ahí de la libertad (para lo cual hay muchas buenas razones), entonces es preciso concebir la realización del derecho como historia de la libertad.

3) Ahora bien, en contra de lo anunciado en el primer parágrafo de la *Filosofía del derecho*, en vano se buscará entre los análisis de Hegel aquella historia del derecho. Por el contrario, lo que hallamos son argumentos que apuntan a excluir a la *historia* del derecho de la *filosofía* del derecho. Hegel llega incluso a cuestionar la relevancia filosófica de la historia del derecho: «La consideración del surgimiento y desarrollo de las determinaciones del derecho tal *como aparecen en el tiempo*, esta preocupación *puramente histórica*, así como el conocimiento de sus consecuencias lógicas, que nace de la comparación con relaciones jurídicas preexistentes, tienen, dentro de su propia esfera, su mérito y su dignidad. No constituyen sin embargo una consideración filosófica, dado que el desarrollo según razones históricas no se confunde con el desarrollo según el concepto, y la explicación y la justificación históricas no pueden ser ampliadas hasta alcanzar el significado de una justificación *válida en y por sí*».[7] Hegel es pues perfectamente consciente de la existencia de una historia del derecho, pero la excluye de la filosofía mediante una tosca dicotomía entre desarrollo conceptual y desarrollo histórico. Si ambos tipos de desarrollo estuvieran realmente así separados uno del otro, sería impensable una filosofía de la historia del derecho entendida como historia de la libertad.

Pero no solo la filosofía de la historia del derecho sería así impensable. Además, esa separación tajante entre desarrollo conceptual y desarrollo histórico tendría consecuencias nefastas sobre otros dominios de la filosofía hegeliana. Ella excluiría igualmente el tratamiento filosófico de la historia del arte, la religión o la filosofía. También respecto de estas historias parciales del espíritu absoluto puede efectivamente hacerse valer el que deba diferenciarse entre desarrollo histórico y desarrollo conceptual. Y, no obstante, ellas son parte integral del sistema hegeliano. Si el argumento de Hegel en contra de la vinculación entre el tratamiento histórico y el tratamiento conceptual fuera concluyente, entonces no se entendería por qué las historias del espíritu absoluto constituyen un objeto legítimo e incluso central de su filosofía —a menos que se pudiera hacer plausible que es solo en el ámbito del derecho, a diferen-

[7] Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 3.

cia de lo que ocurre con las otras figuras del espíritu, que la historia no constituiría un asunto de tratamiento filosófico.

A decir verdad, Hegel expuso en cierta ocasión un argumento de esa naturaleza para diferenciar la historia del derecho de la historia de la religión: «Aquí [es decir, en la historia de la religión] no ocurren las cosas como cuando se trata por ejemplo el derecho de manera empírica. Las determinidades de la historia del derecho no se derivan del concepto, sino son tomadas de otro lado. Allí, primero se determina qué significa el derecho en general; pero los derechos determinados, como el romano o el alemán, son tomados de la experiencia. Aquí, en cambio [es decir, pues, en la historia de la religión], la determinidad debe extraerse del concepto mismo».[8] Si esto fuese cierto, no se trataría en realidad de una objeción contra la historia del derecho, sino contra el concepto. Pero tampoco aquí nos da Hegel un argumento en favor de su tesis de que el espíritu como derecho tiene una relación distinta frente a su historia, que la que tiene el espíritu como religión —y esto tampoco se puede fundamentar con recursos hegelianos. Más bien suele Hegel sostener enfáticamente que siempre es solo *un* principio o *un* espíritu el que conforma el tejido común de la religión, la constitución política, la eticidad y el sistema del derecho.[9] Pero, entonces, no puede haber en este *único* espíritu una oposición entre historicidad y ahistoricidad. Por el contrario, así como para la filosofía de la religión es imprescindible una filosofía de la historia de la religión —que la razón sabe reconocer en la religión (incluso en sus figuras aparentemente menos racionales)—, así también para la filosofía del derecho es imprescindible una filosofía de la historia del derecho, que nos enseñe a entender la historia del derecho como historia de la libertad. En efecto, si el sistema del derecho es, como dice Hegel, el reino de la libertad realizada[10] —si «el espíritu en su libertad se da realidad y se produce como mundo existente»—, entonces esta producción no es otra cosa que la historia de dicha libertad. La ciencia, cuya tarea consiste en elevar a la conciencia el trabajo del espíritu, se mutila a sí misma o pierde crédito si la historia del derecho no es elevada a la conciencia como historia de la libertad.

---

[8] Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, Hamburgo: Meiner, 1983 (*Vorlesungen*, tomo 3, p. 84).

[9] Hegel, G.W.F., *Philosophie der Weltgeschichte*, Einleitung 1830/31, en: Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, tomo 18, *o.c.*, p. 196s.

[10] Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 4.

4) Fue, al parecer, una controversia sobre historia de la ciencia la que hizo desistir a Hegel de otorgarle a la historia del derecho el rango que merecería, y que le correspondería además desde una perspectiva sistemática inmanente. Se trata de la controversia con la Escuela histórica del derecho, por aquel entonces en boga en los círculos académicos cercanos a Hegel. En favor de esta explicación nos habla el hecho de que los pasajes en los que Hegel hace esta tajante y poco hegeliana separación entre el método conceptual y el método histórico, provienen del contexto de la polémica contra la Escuela histórica del derecho. A dicha escuela Hegel le reprocha el haber hecho pasar «una justificación a partir de las circunstancias» por la verdadera justificación conceptual, le reprocha que confunda el surgimiento a partir de la exterioridad con el surgimiento a partir del concepto, y que, contradiciendo su propia definición de escuela «histórica» del derecho, de manera ahistórica pretenda justificar el derecho del presente por el derecho del pasado, pese a que este se ha vuelto obsoleto en razón de los cambios sociales ocurridos entretanto.[11] Una generación más tarde, Marx va a retomar y profundizar esta tesis, para reprocharle a la Escuela histórica del derecho que lo que ella está legitimando no es el derecho, sino «la infamia del presente por medio de la infamia del pasado».[12] También en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* se pone de manifiesto repetidas veces este conflicto entre filosofía especulativa y ciencia histórica del derecho: se lee allí, por ejemplo, que los juristas pretenden «honrar como comprensión de las cosas al simple hecho de saber decir cómo ellas se entendían en otra época».[13]

La apasionada controversia con la Escuela histórica del derecho le impidió a Hegel percatarse de que entre el desenvolvimiento sistemático del concepto de derecho —por él exigido y practicado— y el tratamiento meramente empírico de la historia del derecho —por él rechazado—, hay aún una tercera vía, a saber, la vía de la conceptualización filosófica de la historia del derecho, la vía de una reconstrucción filosófica de la realización del derecho, o de la historia de la libertad guiada por la idea del derecho. Esta historia no se agota en modo alguno en la consideración

[11] *Ibid.* § 3. *Cf.* Jaeschke, Walter, «Die Vernünftigkeit des Gesetzes. Hegel und die Restauration im Streit um Zivilrecht und Verfassungsrecht», en: *Hegels Rechtphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, edición de Hans-Christian Lucas y Otto Pöggeler, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann 1986, pp. 221-256.

[12] Marx, Karl, «*Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie*», en: Ruge, A. y K. Marx, *Deutsch-Französische Jahrbücher* (París, 1844), p. 73.

[13] Hegel, G.W.F., *Einleitung in die Geschichte der Philosophie, o.c.*; *Vorlesungen, o.c.*, tomo 6, p. 73; *Gesammelte Werke, o. c,* tomo 18, p. 85.

meramente histórica de la historia del derecho —insuficiente por lo demás desde una perspectiva filosófica—, así como tampoco se agota la historia de la religión en un estudio histórico de la historia de la Iglesia, aquel por ejemplo que se ocupa solo de cosas exteriores como las fechas de los concilios en los que se adopta algún dogma o alguna estructura organizativa de la Iglesia.[14] La tajante línea divisoria trazada por Hegel entre su propia concepción y la concepción metodológica de la Escuela histórica del derecho, lo llevó al parecer a suponer que el estudio empírico de la historia del derecho no tenía su razón de ser en un método insuficiente, sino en la peculiar constitución de esta misma historia.

5) Calificar a la historia del derecho como «historia de la libertad» es, sin embargo, algo ambivalente. Efectivamente, ella es «historia de la libertad» tanto en un sentido formal como en un sentido material: lo es en sentido formal simplemente en la medida en que su sustrato es la voluntad en-sí libre, incluso en el caso en que esta no se ajuste aún a su concepto. En tal sentido, no hay ningún dato de la historia del derecho que no pueda considerarse un dato de libertad. La historia del derecho podría ser también entonces, bajo esta perspectiva, una historia de la injusticia, sin por ello dejar de ser historia de la libertad, pues la misma injusticia es una figura de la libertad —aunque, por cierto, solo de una libertad que se entiende mal a sí misma.

No se ganaría pues mucho si se interpretara la historia del derecho como una historia de la libertad meramente formal, que fuese tanto historia de la injusticia como del derecho. Pero, si de acuerdo con su concepto, la voluntad libre es aquella que se quiere a sí misma, que quiere su propia libertad, entonces la historia del derecho tiene que volverse también la historia material de la libertad. Y llega a serlo cuando su sustrato es la voluntad verdaderamente libre, es decir, cuando la voluntad libre, que se quiere a sí misma como voluntad libre, se manifiesta a través de las determinaciones del derecho.

II. La historia universal como historia de la constitución

Hegel mismo concibió por cierto una historia material de la libertad —mas no como historia del *derecho*, sino como historia *universal*. La historia universal, sin embargo,

[14] Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, edición de Walter Jaeschke, Teil 1, Hamburgo: Meiner, 1983, p. 76 *passim*.

solo puede entenderse como historia de la libertad si se la interpreta al mismo tiempo como historia del derecho, pero como una historia del derecho en sentido amplio, es decir, en el sentido sugerido en el § 1 de la *Filosofía del derecho*, por medio del cual se incorpora no solo al derecho abstracto, sino igualmente a la moralidad y a las diferentes formas de eticidad. Estas mismas formas —la familia, la sociedad civil y el Estado— tienen efectivamente una historia, aunque Hegel no la tematizó en ningún lugar. Los otros aspectos de la historia de los Estados —su fundación, su ampliación, su eliminación recíproca, su decadencia o su sucesión— no constituyen momentos de una historia filosófica de la libertad. La identidad entre historia universal e historia del derecho se ve oscurecida por el hecho de que Hegel trabaja con un doble concepto de historia universal: de un lado, la «historia universal» se entiende en el sentido restringido de una historia de los Estados (solo esta tiene su lugar sistemático en la filosofía del espíritu objetivo); de otro lado, la «historia universal» es omniabarcante, pues comprende en sí misma a las historias parciales del espíritu absoluto —las historias del arte, la religión y la filosofía—; la historia universal es pues en este último sentido «la realidad espiritual en toda la extensión de su interioridad y de su exterioridad».[15] En la *Filosofía del derecho*, Hegel se limita al sentido restringido del término; en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, en cambio, considera como parte de la temática igualmente a las historias parciales del espíritu absoluto.[16] También en este sentido amplio del concepto se concibe a la historia universal como historia de la libertad, aunque por cierto entendiendo de un modo bastante más complejo el concepto de libertad. En el primer sentido, en cambio, la historia universal es historia de la sola libertad, en la medida en que su contenido propio es la historia del derecho, especialmente como historia constitucional. La famosa fórmula hegeliana —seguramente simplificadora, pero penetrante— para expresar el progreso de la conciencia de la libertad —el paso de la libertad de uno a la libertad de algunos y de esta a la libertad de todos— compendia exclusivamente el curso de la historia constitucional, es decir, el curso de una historia parcial de la historia del derecho.

[15] Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del derecho,* § 341.

[16] Conviene observar, aunque no sea sino de paso, que una historia universal completa en este último sentido tendría que tematizar también los aspectos históricos del espíritu subjetivo. No cabe ninguna duda de que también el espíritu subjetivo tiene una historia, aunque fuese esta rudimentaria. No obstante, por lo que sé, prácticamente nadie hasta ahora parece haber tratado el asunto.

A modo de ilustración, quisiera referirme brevemente al significado que posee la formación del Estado moderno —vale decir, en realidad, del Estado propiamente dicho— para la historia de la libertad. Por cierto, ese Estado puede contraponerse, como lo hace Hobbes, a una libertad concebida como «estado natural», pero solo con la intención de justificar luego el «exeundum esse e statu naturali». No obstante, en un sentido histórico real, el Estado moderno, pese a su temprana historia absolutista, significa un paso decisivo hacia la creación de constituciones libres y, por ende, de relaciones libertarias de tipo material. El Estado moderno está orientado esencialmente a la realización de la libertad porque tiene su base y su legitimación en la voluntad ética de los socios jurídicos *(Rechtsgenossen)*. Dicho Estado no es pues solo en-sí una forma del ser-ahí de la voluntad libre, sino que es además *sabido* como tal.

III. Ampliación del concepto de la historia del derecho

1) Una filosofía de la historia del derecho no tendría, sin embargo, por qué restringirse a la historia constitucional. Por el contrario, ella podría tematizar la historia del derecho en toda su extensión, empezando por el desprendimiento de una esfera legal autónoma tanto a partir del universo de las costumbres como del universo de lo sagrado. La separación entre el derecho y lo sagrado es el primer dato de una historia material de la libertad: esta separación entre *ius* y *fas* sirve, en principio, de fundamento para que el ámbito del derecho se entienda como realidad de la voluntad libre. Efectivamente, el *fas* —entendido como la actitud debida ante los dioses y ante lo que ellos demandan— no puede nunca concebirse, por su propia definición, como objeto de la voluntad libre ni, menos aun, como resultado de un acuerdo de voluntades. Desde el momento, en cambio, en que el *ius* —entendido como principio de ordenamiento de la convivencia humana— se separa del *fas*, se instaura, al menos en principio, aquel dominio que ha de ser paulatinamente reconocido como dominio de la voluntad libre a lo largo de los siglos. La esfera propiamente dicha del derecho solo hace su aparición allí donde la invocación a los antiguos usos sagrados o a leyes eternas —que nadie sabe realmente de dónde proceden— es reemplazada por una concepción de la ley (por supuesto, inicialmente poco diferenciada) como expresión universalmente vinculante de la voluntad general libre de los socios jurídicos y, consecuentemente, por la codificación de dicha voluntad jurídica.

La articulación de las condiciones reales del derecho tiene su complemento en la historia de la conciencia del derecho, vale decir, en el desarrollo de las representaciones sobre el fundamento y el carácter vinculante del derecho. Esta historia co-

mienza con la representación de obligaciones simbólicas, en su mayoría rituales. En dicho contexto, las formas en que se realizan los tratos jurídicos, *para nosotros* exteriores, no son aún consideradas *como* exteriores, sino más bien como causantes directas de la obligatoriedad jurídica, como formas de causalidad eficiente. Sin formas como esas, los tratos jurídicos no tienen fuerza vinculante. Cito por ejemplo de una historia reciente del derecho romano: «Solo una conciencia más desarrollada del derecho pudo concebir posteriormente a la *voluntad* como el fundamento de la validez de la acción jurídica. De este modo, la *forma* se convirtió en "mera" forma, es decir, en envoltura exterior, o finalmente también en una mera *expresión de la voluntad*».[17]

2) Pero si el sistema del derecho es, como dice Hegel, el reino de la libertad realizada,[18] entonces no solo la separación entre la esfera del derecho y la esfera de lo sagrado tiene que hacerse comprensible a partir del concepto de la voluntad libre, sino también la diferenciación interna misma propia de la esfera del derecho. No solamente estoy pensando en la diferenciación entre derecho subjetivo y derecho objetivo: por cierto, esta debe nombrarse aquí en primer lugar, y debe interpretarse como indicador de una historia del derecho como historia de la libertad, en la medida en que al derecho subjetivo se le atribuye, si bien no la prioridad histórica, sí ciertamente la prioridad conceptual frente al derecho objetivo. Estoy pensando igualmente en la relación entre derecho público y derecho privado, la cual puede hacerse también plausible bajo la perspectiva de una historia de la libertad, cuando esta reposa sobre la diferenciación entre voluntad particular y voluntad universal.

Asimismo, la historia de los diferentes ámbitos del derecho se puede interpretar como historia de la libertad. Con respecto al derecho penal, por ejemplo, bastaría pensar en su separación de las representaciones mágico-sagradas; o en el modo en que se confundía originariamente la pena de muerte con los rituales de purificación, de defensa o de seguridad; o en la vieja representación del delito como transgresión del orden sagrado de la comunidad; o en el surgimiento paulatino y dificultoso de las nociones de imputación o responsabilidad; o, en fin, en la tardía imputación penal de las omisiones. Todos estos cambios presuponen un progreso en la comprensión del derecho, así como en la comprensión de su lesión, precisamente en tanto expresión de la voluntad libre.

---

[17] *Römische Rechtsgeschichte. Ein Studienbuch*, begründet von Gerhard Dulckeit und Fritz Schwarz, neu bearbeitet von Wolfgang Waldstein. Sechste, neu bearbeitete Auflage mit 4 Tafeln und einer Übersichtskarte, Munich: Beck, 1995, p. 65.

[18] Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 4.

Con respecto al derecho privado, podríamos recordar simplemente el surgimiento del concepto de persona o el surgimiento, estrechamente emparentado, del concepto de propiedad. Precisamente, la correspondencia entre persona y propiedad, desarrollada por Hegel, resulta ser un impactante testimonio sobre la naturaleza de la historia del derecho como historia de la libertad. En efecto, los conceptos de persona y propiedad no surgen, por así decir, de modo repentino, como pudiera a lo mejor pensarse al leer la *Filosofía del derecho.* La formulación misma de dichos conceptos constituye una historia parcial de la libertad, una historia por lo demás muy importante. Oscura en sus orígenes, ella se desarrolla inicialmente con la expansión progresiva del concepto de propiedad —primero en forma de bienes muebles—, luego con la propiedad personal —incluyendo la de bienes raíces— y finalmente con el derecho universal de propiedad de la persona. Desde un punto de vista negativo, la historia podría también caracterizarse como un proceso de purificación del concepto de propiedad, gracias a la eliminación de la propiedad de las personas y, en la misma línea, gracias a la supresión del principio arcaico de la garantía personal, es decir, al hecho de que el deudor deba responder con su propio cuerpo por sus deudas, o de que el acreedor esté autorizado, en caso de incumplimiento de la deuda, a cortar partes del cuerpo del deudor, aun de gran magnitud, sin que ello pueda imputársele como un delito. Esta historia parcial de la libertad se inicia con la separación romana preclásica entre capacidad de propiedad y capacidad jurídica, continúa con la ampliación de la capacidad jurídica a todos los hombres libres y culmina en la capacidad jurídica universal de la persona humana.

La historia del derecho es pues asimismo una historia del progreso de la capacidad jurídica, y precisamente por serlo ella se manifiesta como una historia de la libertad. Al eliminarse las restricciones de la capacidad jurídica, dicha historia se aproxima naturalmente, en lo que respecta a su lado ideal, a una suerte de culminación.

IV. El derecho internacional

1) Cada uno de los ámbitos o conceptos que acabamos de mencionar solo sumariamente, podría dar materia para una monografía de filosofía del derecho en la perspectiva de la historia de la libertad. En lo que sigue, en esta cuarta parte, no seguiré sin embargo ahondando en su tratamiento, sino haré algunas observaciones sobre un ámbito no mencionado hasta el momento, sobre el derecho internacional.

Es conocido el escepticismo de Hegel frente al derecho internacional. Lo poco y decepcionante que nos dice al respecto, se agrupa bajo el título de «Derecho polí-

tico externo», razón por la cual Hegel pasa por ser uno de los más ilustres críticos del derecho internacional. Mi intención no es, sin embargo, presentar aquí a Hegel en esta línea, casi obligatoria, de negación del derecho internacional, sino más bien sugerir que justamente su concepción de la historia del derecho como historia de la libertad puede contribuir a una mejor comprensión del derecho internacional; así como también, a la inversa, que la realidad del derecho internacional moderno puede contribuir, de un modo conceptualmente no anticipable, a la mejor comprensión de la historia del derecho como historia de la libertad.

2) El derecho internacional moderno, cuyos contornos recién se han precisado en las últimas décadas, constituye una nueva figura de la historia de la libertad. En mayor medida aun que el derecho estatal —cuyas raíces históricas se remontan ciertamente a la libertad formal, mas no a la material—, el derecho internacional es un producto de la voluntad libre que quiere la libertad. Solo si se lo considera secundario con respecto al derecho estatal, se echarán de menos en él rasgos como el del ejercicio de la soberanía o quizá también como el de la práctica de su encubrimiento, rasgos que se hallan indisolublemente ligados al primero.

Justamente, son estos rasgos peculiares del derecho internacional con respecto al derecho estatal los que por mucho tiempo motivaron reacciones adversas, y no solo en Hegel o en Hobbes. Aún en la actualidad se dejan sentir las reservas sobre su real estatuto jurídico. Estas reservas se suscitan por el hecho de que, si se toma como patrón de medida al derecho estatal, el derecho internacional aparece en el mejor de los casos como una forma deficiente. Entre sus peculiaridades diferenciales hallamos: nos remite a una doctrina muy distinta de fundamentación jurídica; carece de un órgano legislativo supraestatal, de un ámbito de validez claramente determinado, de una jurisprudencia obligatoria o de una noción clara de ley; y no cuenta con capacidad para ejercer presión por medio de sanciones, ni con los medios para crear un aparato estatal que lo ponga en práctica. Para compensar esta supuesta deficiencia, inicialmente se lo concibió sobre todo como «derecho estatal mundial». Christian Wolff, por ejemplo, define las normas del derecho internacional como «leges civiles» de la «civitas maxima», y sostiene que ellas deben deducirse del mismo modo —«eodem modo»— que las normas del derecho estatal.[19] También en el texto de

[19] Wolff, Christian, *Ius naturale*, § 1090.

Kant *Hacia la paz perpetua* se defienden cosas similares.[20] No obstante, un derecho estatal mundial sin un Estado mundial no pasa de ser tan solo un deber vacío. No debe sorprendernos, por tanto, que muchos autores, y por un largo tiempo, lo hayan considerado una quimera.

Solo el acelerado desarrollo del derecho positivo internacional en las últimas décadas —a través, por ejemplo, de los vínculos que unen hoy al derecho internacional con el derecho estatal— ha logrado demostrar la realidad del derecho internacional, y nos ha obligado a preguntarnos si el derecho internacional tiene realmente como condición de posibilidad la analogía aquella con el derecho estatal, de acuerdo con la cual al no existir un órgano legislativo o ejecutivo supranacional se estaría negando la soberanía de los sujetos del derecho internacional y, por consiguiente, el derecho internacional en cuanto tal. En contra de semejante tesis, el derecho internacional debería ser entendido como un orden jurídico específico y diferente del orden estatal, a saber: como un derecho de coordinación que no debe confundirse con el derecho estatal de subordinación. Es cierto que este principio de coordinación no se aplica plenamente, ya sea porque en la producción de las normas del derecho internacional no pueden excluirse del todo el principio de la mayoría, o ya sea porque dichas normas son vinculantes también para los Estados que no las han aprobado. No obstante, en el derecho internacional el principio del consenso —podría acaso decirse: el principio discursivo— juega un papel mucho más importante que en el derecho estatal, el cual se orienta al menos formalmente por el principio de la mayoría.

3) Más allá de la mera coordinación de intereses, y más allá de un principio discursivo de carácter formal, el derecho internacional tiene la pretensión de estar realizando la idea de la justicia material; o, al menos, de ser capaz de implementarla como idea regulativa, en la medida en que el orden jurídico es concebido simultáneamente como un orden de justicia y de paz. La implementación de dicho orden se vale del marco procedimental en la producción de normas jurídicas reales, así como de la orientación del consenso hacia la idea de la justicia material, la cual, sin embargo, no parece poder realizarse por otra vía que por la producción de normas jurídicas procedimentalmente reguladas. Por más paradójica que parezca, en esta concepción

[30] Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, pp. 355-357; *cf.* al respecto *Metaphysik der Sitten*, AA VI, pp. 343-351.

toma forma la convicción de que más paradójico aún sería pretender alcanzar un consenso sin presuponer la idea de una justicia material. Las normas del derecho internacional que se basan en el consenso valen por ello al mismo tiempo como «indicadores de la justicia».

4) Había dicho que el derecho internacional moderno es una *nueva* figura de la historia del derecho como historia de la libertad. Hasta donde puede apreciarse, parece ser además su figura *culminante* —y no simplemente porque sea la figura temporalmente más reciente, sino porque en ella se realiza la idea de un orden jurídico universal que no es ya superable. Sin su incorporación a dicho orden jurídico universal, los órdenes jurídicos estatales serían solo islas en el mar del estado natural entre los pueblos; y se sabe con qué facilidad se pueden inundar esas islas. Ante la disputa tradicional de la filosofía del derecho, sobre si el orden jurídico debe interpretarse de modo individualista o colectivista, actualmente se constata un retorno a planteamientos universalistas, en contraste con la concepción más bien individualista de la Ilustración —mas no, desde luego, de un universalismo en el sentido monista de la edad moderna temprana, para el cual el orden jurídico de los diferentes Estados solo puede ser legitimado a partir de un orden jurídico omniabarcante, sino en el sentido de una vinculación esencial, afincada en reglas de negociación, entre el orden jurídico estatal y el orden jurídico universal, bajo el primado de este último. Esta concepción solo podría ser superada por el derecho de un Estado mundial, el cual sin embargo no solo parece ser utópico, sino además indeseable para muchos.

Con la implementación de un orden semejante, así como con el saber que de él tenemos, podría considerarse que hemos llegado en principio al punto culminante de la historia del derecho como historia de la libertad, aun prescindiendo del notorio dinamismo que ha experimentado el desarrollo del derecho en tiempos recientes. Hegel ha contribuido a su manera al planteamiento de estas reflexiones, pues, si bien rechaza explícitamente la idea de una filosofía de la historia del derecho a consecuencia de su polémica con los teóricos del derecho de su época, pone a nuestra disposición los recursos conceptuales para empezar a concebirla. Por ello justamente esta idea ha sido reintroducida en los debates actuales recurriendo a las fuentes de su filosofía.

Traducido del alemán por Miguel Giusti.

II. El retorno del espíritu

Husserl, ¿lector de Hegel? De una fenomenología del espíritu a otra[1]

Rosemary Rizo-Patrón
Pontificia Universidad Católica del Perú

> Según una sentencia de Hegel, la imagen del mundo que los hombres logramos en la filosofía es la conciencia del mundo. El significado de esta palabra va más allá del sistema de Hegel. La filosofía es indudablemente la conciencia del mundo, en la cual el hombre, permaneciendo en el mundo, se hace consciente de este y de sí mismo.[2]

1. Hegel, hoy

Es ya un lugar común que vivimos actualmente un *renacimiento* de la ética,[3] tanto en el ámbito de debates teóricos como en aquel de la ética llamada «aplicada», y también, como señala Miguel Giusti, que «no pocos (...) consideran a la ética como *la* cuestión esencial de la filosofía» y el «marco de referencia *último de todas las otras cuestiones relativas a la racionalidad o la cientificidad*».[4] Según esta afirmación, se podría sostener que hay en la actualidad la pretensión de instituir la ética como nueva *proté philosophía*,

[1] Agradezco al Director de los Archivos Husserl de Leuven, Bélgica, Prof. Dr. Rudolf Bernet, su autorización para referirme a manuscritos inéditos de Husserl.

[2] Hartmann, Nicolai, *Einführung in die Philosophie*, Überarbeitete, vom Verfasser genehmigte Nachschrift der Vorlesung im Sommersemester 1949 in Göttingen (http://www.minerva.sozialwiss.luni-hamburg.de/Textarchiv/eip_755.zip).

[3] Giusti, Miguel, *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*, Lima: PUCP, 1999, p. 11.

[4] *Loc. cit.*, nosotros subrayamos.

lugar ya ocupado antaño sucesivamente por la metafísica y la teología, la metafísica matemática, la ciencia del *absoluto* como resultado del proceso de su cumplimiento, o incluso la ciencia positiva decimonónica.

Es también un lugar común que la filosofía de Hegel es un interlocutor imprescindible, aliado o enemigo, en diversos frentes de la discusión filosófica actual.[5] Diversos factores durante el presente siglo han contribuido a la eclosión de la investigación en torno a su obra a partir de la década de los setenta. Algunos conciernen a la fuerza política que adquirió durante este siglo el marxismo; otros, a los debates internos que obligaron a las distintas tendencias a examinar sus fundamentos filosóficos, asimilando a Hegel ora al proyecto totalitario marxista ora a su más profunda recusación. Aun otros siguen las huellas de la interpretación heideggeriana de Hegel como aquel que cumple y culmina *(vollendet)* la metafísica occidental. Es el caso de la reapropiación y transformación de la dialéctica hegeliana en la hermenéutica gadameriana, o de sus prolongaciones en las piruetas intelectuales de ciertos estructuralistas franceses. El consenso parece ser, pues, que el pensamiento de Hegel goza de actualidad en el ámbito político social; se explica así por qué desde la década de los ochenta la confrontación de la *Filosofía del derecho* de Hegel con la *Metafísica de las costumbres* de Kant se ha hecho inevitable.

Luego de la caída del bloque del Este, esta percepción no ha hecho sino reafirmarse. Lo que quizá menos se observa, sin embargo, es que, más allá de este interés práctico orientado a la búsqueda de la felicidad o a la racionalidad normativa de la acción, también desde la década del setenta se manifiesta un interés por la lógica de Hegel en representantes tanto de la filosofía analítica como de la anglosajona, con el fin de dar una base categorial al discurso de la ciencia. Por ello, como sostiene Hans-Friedrich Fulda, hay quienes también sostienen hoy la tarea de descubrir una conexión sistemática entre los principios de la vida ética y los de la racionalidad teórica de las ciencias.[6] No es, pues, solo en el frente de la filosofía práctica —prosigue Fulda— sino también en el de la búsqueda de un acuerdo o articulación entre *todos* los aspectos de la vida racional que emerge desde la década del setenta el interés filosófico en la filosofía hegeliana o en su método.

[5] *Ibid.*, pp. 46-47.

[6] Fulda, Hans Friedrich, *Die Hegelforschung am Ende unseres Jahrhunderts, Rückblick und Fazit,* en: *Information Philosophie,* Juni 1998, pp. 7-18.

2. Hegel y la fenomenología del siglo XX

Durante este siglo, la filosofía fenomenológica que toma su punto de partida en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl gira en torno a la noción de *sentido* en íntima relación con la experiencia humana. No parece que este tema se halle en el programa de la *Fenomenología del espíritu* presentado por Hegel en 1807, sino más bien, «el esfuerzo penoso (...) por arrancar al género humano de su cautiverio en lo sensible, lo vulgar y lo singular, para dirigir su mirada hacia las estrellas».[7] A pesar de ello, no pocos fenomenólogos del siglo veinte se han aproximado explícitamente a la *Fenomenología* de Hegel desde distintos frentes. Algunos —predominantemente franceses— lo hicieron para vincular ciertos aspectos de su programa con sus propios intereses fenomenológicos: como el compromiso con el mundo, la intersubjetividad, el inconsciente del psicoanálisis, o la mala fe.[8] Todos ellos, empero, recusaron el marco «absoluto» que, en la perspectiva de Hegel, brindaba inteligibilidad a estos conceptos y fuera del cual, precisamente, serían presa del «lenguaje abstracto, separador y fragmentador»[9] que él objetaba a la filosofía moderna. Decía Hegel en efecto: «La verdadera figura en la cual la verdad existe no puede ser sino el sistema científico de esta verdad».[10] Alexander Kojève halló eco en la tradición francesa de Merleau-Ponty, de Paul Ricoeur y de Jean-Paul Sartre. En general, los franceses enfocaron la dimensión práctica del programa hegeliano o la comprensión de la subjetividad humana, no como conciencia sino como «espíritu» —término técnico para la existencia objetiva intersubjetivamente enmarcada. Sartre, a lo anterior, añadió un interés por las categorías de la *Lógica* de Hegel para ponerlas al servicio de su proyecto existencial en *El ser y la nada*.[11]

[7] Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp, 1975, p. 16. De ahora en adelante *PG* (mi traducción).
[8] Kirkland, Frank M., «Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)», en: *Encyclopedia of Phenomenology*, editada por Lester Embree *et. al.*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1997 (*Contributions to Phenomenology*, vol. 18), pp. 293-298.
[9] Valls Plana, Ramón, «Introducción», en: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*, traducción, edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 16 (en adelante, *Enciclopedia*).
[10] «Lo que me propongo es colaborar en esta tarea de acercar a la filosofía a la forma de la ciencia —para, una vez alcanzado este fin, poder dejar de lado su nombre de *amor al saber* y ser saber *efectivamente real*—». Hegel, G.W.F., *PG*, p. 14.
[11] Merleau-Ponty percibe en Hegel un existencialismo abierto al movimiento de la historia y a las contingencias de la acción humana, al juego de la vida, el deseo, la lucha, el reconocimiento, la

Otros fenomenólogos, como Martin Heidegger, el más significativo de ellos, se dedicaron a un estudio profundo y académico de la obra de Hegel pero con el fin último de marcar sus distancias y deconstruir su contenido.[12] Respecto de todos ellos, Edmund Husserl parece ser el fenomenólogo del siglo veinte que menos consideración ha prestado al pensamiento de Hegel.

A continuación, abordaremos primero ciertos aspectos históricos sobre las referencias a Hegel en la obra de Husserl: escasas, dispersas y, en algunas ocasiones, desviantes. Luego, bajo el lema de «volver a las cosas mismas» y abandonando el terreno de lo anecdótico, esbozaremos tres temas de la fenomenología trascendental husserliana en los que creemos se hallan *motivos hegelianos*: la idea de la filosofía como ciencia estricta, la fenomenología y el método de la ciencia, y el tránsito de la conciencia natural al espíritu libre. En estas últimas reflexiones nos referimos con frecuencia a la obra de Hegel a través de una lectura husserliana «posible».

3. Husserl, ¿lector de Hegel?

Que las referencias a Hegel en la obra de Husserl sean tan escasas no parece haber llamado mucho la atención, pues a Husserl se le atribuye el ser heredero de Descartes o de Kant y, conforme a las críticas que los propios fenomenólogos existencialistas, hermenéuticos o deconstruccionistas le han dirigido, se le ha considerado generalmente como alejado de las preocupaciones existencialistas o hermenéuticas supuestamente más «afines» al hegelianismo. Es cierto que la formación científica inicial de Husserl en Berlín, en 1878, entre otros al lado del matemático Carl Weierstraß, puede haber contribuido a dicho desinterés.[13]

---

muerte y la conciencia desesperada. Ricoeur enfoca temas hegelianos como el orden ético, la cultura, el mal, el perdón, la religión y la fe, en conexión con un desarrollo muy rico de la hermenéutica y el psicoanálisis, para señalar los *límites* de la conciencia reflexiva que se enfrenta en última instancia a la opacidad del sentido. Sartre, sin embargo, no sigue el movimiento dialéctico del concepto y fija las determinaciones en su oposición, negando el momento de unidad negativa que caracteriza todo resultado provisional en la marcha del concepto, y todo inicio de un nuevo proceso. *Cf.* Kirkland, Frank M., *o.c.*, pp. 293-294.

[12] Heidegger destaca que, por debajo de la ontología fenomenológica orientada históricamente, primaría en Hegel la estructura de la metafísica occidental, permaneciendo «ciega» a la diferencia ontológica, entre otros temas.

[13] Husserl en efecto habría confesado que debía «el *ethos* de su esfuerzo científico» a Weierstraß. *Cf.* Schuhmann, Karl, *Husserl Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserl*, La Haya: Martinus

En 1884, ya doctorado y decidido a trabajar en su tesis de habilitación, consigue, entre otros libros, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Esto tampoco ha merecido mayor atención pues, de hecho, no es sino tres años más tarde, en 1887, que emprende su lectura. El contexto intelectual de sus preocupaciones por aquel entonces parece completamente ajeno al que enfrentó Hegel en su tiempo. En efecto, desde 1884-1885, influido por Boole y Weierstraß, Husserl revela un interés apasionado por reformar la lógica para fundar la totalidad de las matemáticas de un modo radical y unitario, proyecto que vuelca en su habilitación.

Aquella compra, empero, quizá deba verse en el contexto de una serie de acontecimientos gravitantes en la vida de Husserl por esos tiempos. En primer lugar, en el contexto de intensas vivencias religiosas que previamente, en 1882, lo llevaron a leer el Nuevo Testamento y, más tarde, en 1886, a bautizarse en la iglesia evangélica. En segundo lugar, en el contexto de la influencia de Brentano durante su segunda estadía en Viena entre 1884 y 1887, con quien desde el inicio siguió cursos de «filosofía práctica» expuestos de modo «crítico-dialéctico». En este período, por ende, entre 1882 y 1887, en el que Husserl adquiere la *Fenomenología* de Hegel, también germina y madura su giro desde las matemáticas puras hacia la filosofía como ciencia fundante, o ciencia «con mayúsculas».[14] En efecto, ya concibe a la filosofía a la que piensa dedicar su vida —pero para la que todavía carece de las herramientas para

Nijhoff (*Husserliana Dokumente, Band I*), 1977, p. 6. (Citamos en adelante esta colección como *Hua-Dok*, seguido del número del volumen). Confirmando el clima positivista-cientista imperante en los medios académicos germanos de entonces, profundamente hostiles al idealismo alemán, relata Alphonse De Waelhens la siguiente anécdota: «Se cuenta a este respecto —creo que obtuve la anécdota de la señora Husserl, pero no puedo afirmarlo con seguridad— una historia divertida y muy significativa. El matemático Weierstraß, que fue el maestro de Husserl, había desposado a una hija de Hegel. Así, preocupado por defenderse de sus amigos y visitantes, colocó bien a la vista en el muro de su oficina un pequeño cartel: "Hier soll man Hegel nicht beschimpfen", "Aquí se ruega no injuriar a Hegel"». *Cf.* De Waelhens, A., "Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne", en: *Existence et signification*, Lovaina/París: Nauwelaerts, 1958, p. 9.

[14] Su tesis de habilitación, que trataría de «investigaciones filosóficas sobre los principios de la totalidad de las matemáticas» y que presentaría en la Universidad de Halle (*loc. cit.*), se tituló «Sobre el concepto del número» (1887), luego retomada en su *Filosofía de la aritmética* (1881). Ver *Hua XII*, especialmente pp. 289-295 *passim*. Citamos de la edición oficial, *Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, La Haya: Martinus Nijhoff (hoy: Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers), con la sigla *Hua* seguida del número de volumen y página.

llevarla a cabo— como «una ciencia filosófica rigurosa», que le permitirá en añadidura «hallar el camino hacia Dios y hacia una vida veraz».[15]

Con todo, el contexto intelectual que rodea su primer proyecto sigue pareciendo muy estrecho. Descrito muy brevemente, involucraba dos demandas racionales aparentemente contradictorias que en aquella época disputaban su primacía en la fundamentación de las matemáticas. Una, representada por los psicólogos empiristas, sostenía que toda «verdad lógica» debía poder *aplicarse* a eventos particulares (como las experiencias de concebir, aseverar, o inferir de personas particulares), y la otra, representada por los racionalistas formalistas («platónicos» y antipsicologistas), sostenía que dichas «verdades lógicas» *no podían* obtener su evidencia a partir de *hechos particulares*, debido a su naturaleza *a priori* o «ideal». Husserl intentó conciliar ambas exigencias racionales —de modo insatisfactorio todavía— en su tesis de habilitación y en su primera obra, *Filosofía de la aritmética*, de 1891. La «irrupción de la fenomenología», que aconteció cerca de una década más tarde con la publicación de los dos tomos de sus *Investigaciones lógicas*, en 1900 y 1901, fue el fruto de este esfuerzo continuo por articular satisfactoriamente ambas demandas racionales. Por un lado, en el primer tomo, trata de establecer una interpretación de la «lógica pura» contra el naturalismo psicologista reinante, concibiéndola como capaz de brindar una fundación «positiva» y explicativa de las diversas ciencias y haciendo girar su argumentación central alrededor de una nueva noción de *a priori*, denominada «ideal». Por el otro, en el segundo tomo, indaga, en una tarea fundacional *propiamente filosófica*, por la génesis descriptiva o fenomenológica de dichos conceptos ideales en un nuevo concepto de vida o de experiencia dadora de sentido.

A pesar de estas diferencias, es interesante anotar cómo, a partir de contextos muy diversos, aparece en el Husserl de este período una preocupación de reminiscencias hegelianas ante la insuficiencia de la filosofía moderna: la necesidad de conciliar las exigencias racionales de la objetividad (expresadas en el contexto husserliano por el formalismo neokantiano y platónico), y las de la subjetividad (expresadas por el empirismo psicologista).[16] Una de las diferencias más conspicuas entre ambas preocupaciones es que, entre Hegel y Husserl, se interpone el «naturalismo» positivista decimonónico, habiéndose creado un contexto de escepticismo relativista de proporciones inéditas en el tiempo de Hegel, y que Husserl se vio obligado a enfren-

[15] *Hua-Dok, I*, p. 8.
[16] *Hua XIX/1*, p. /A 4-5/.

tar. En este período temprano Husserl emite sus primeras expresiones críticas —tan pasajeras como superficiales— contra Hegel, a quien atribuye el supuestamente «desconocer el principio de no-contradicción», crítica que también enrostra contra los psicologistas lógicos (naturalistas) en el primer tomo de sus *Investigaciones lógicas* (1900). Más nítida aparece esta diferencia en el conocido artículo ulterior de 1910/1911, «Filosofía como ciencia estricta», en el que le reprocha tanto a Hegel como al idealismo alemán el no haber sabido enfrentar las consecuencias filosóficas del progreso de las ciencias exactas defendiendo ante ellas «el ideal de una ciencia filosófica». Su fracaso habría sido, a ojos de Husserl, el responsable del impulso decisivo que obtuvo el «naturalismo» o el «materialismo que les sucedió». Dicha incapacidad se habría incluso volteado contra la filosofía misma de Hegel, tergiversada en el historicismo escéptico de las llamadas filosofías de la cosmovisión (*Weltanschauungsphilosophien*).[17] Por la misma época, sin embargo, en una anotación inédita, Husserl señala lo que para él es el aspecto más interesante de la filosofía de Hegel: «(...) El absoluto debe ser construido para la conciencia, es la tarea de la filosofía. En la *Enciclopedia de la filosofía* (*sic*) él [Hegel] la define como ciencia del absoluto».[18]

Más tarde, con la evolución de su trabajo en dirección de una fenomenología trascendental genética, que se gesta con lentitud probablemente a partir de 1909, Husserl parece manifestar un mayor respeto, aunque siempre marginal, por el pensamiento de Hegel. En las conferencias sobre «El ideal de la humanidad de Fichte», de 1917, se refiere a las grandes figuras del idealismo alemán que tuvieron un impacto sobre la transformación del mundo de la cultura en todo el orbe, y men-

[17] *Hua XVIII*, § 40; *Hua XXI*, pp. 223 y 442. «Recién en la filosofía romántica se introduce un cambio. Aun cuando Hegel también insiste en la validez absoluta de su método y de su teoría, sin embargo su sistema carece de la cientificidad filosófica posibilitada en primer lugar por una crítica de la razón. Además, en conexión con ello, resulta que el sentido de esta filosofía, como en general de la filosofía romántica, en los tiempos que siguieron fue causa de un debilitamiento o adulteración del impulso hacia la constitución de una ciencia filosófica rigurosa. En cuanto concierne a esta última, a la tendencia a la adulteración, es conocido que el hegelianismo despertó reacciones adversas con el fortalecimiento de las ciencias exactas, con lo cual ganó el *naturalismo* del siglo XVIII un ímpetu sobrepoderoso determinando así la cosmovisión y la filosofía de los últimos tiempos con su escepticismo invalidante de toda absoluta idealidad y validez objetiva». *Hua XXV*, pp. 6-7. En esta época, sin embargo, sostiene que Hegel también opina que la «silogística aristotélica» tiene una validez perdurable, no habiendo dado un solo paso ni para atrás ni para adelante. *Cf. Hua XXVIII*, pp. 437-438.
[18] *Hua VII*, p. 310.

ciona —como una caída que hubo que remontar cien años después— el dominio que ulteriormente ejercieron las ciencias exactas y su cultura técnica.[19] Aquí se atisba el afán de Husserl de vincular su propio proyecto filosófico con estas «cumbres» (*Gipfel*) de la cultura alemana, que no están constituidas solo por filósofos, entre los que menciona a Hegel, sino también por poetas como Schiller y Goethe.[20]

Más tarde aún, él mismo relacionará claramente el «naturalismo» decimonónico posthegeliano con las contradicciones inherentes a la época moderna desde Galileo. Pero a diferencia de Hegel, para quien la filosofía moderna adolece de la pretensión de la «autonomía de la razón» que cercena la *subjetividad* de su elemento sustancial —la objetividad, la naturaleza y la experiencia—, para Husserl la modernidad ha sido determinada por la «imagen del mundo» que proviene de las ciencias naturales desde Galileo, siendo ellas las responsables del dualismo *sui generis* entre dos ámbitos mundanos *objetivos:* la *res cogitans* y la *res extensa*, concibiéndose desde entonces la *subjetividad* bajo el modelo *fisicalista*, tanto en el objetivismo racionalista como en el «subjetivismo» de la psicología empirista inglesa.[21]

Este paulatino aunque limitado cambio de valoración no solo se debe, como podría quizá pensarse, al interés de los alumnos, discípulos y colaboradores de Husserl por la obra de Hegel y las posibles conexiones entre esta y la fenomenología de su maestro. Ante Marcuse, en 1932, Husserl admitió: «En realidad no conozco a Hegel lo suficiente, como para poder discutir seriamente en torno a interpretaciones sobre Hegel».[22] Su actitud, con todo, sigue siendo ambigua. A pesar de admitir que admira el «Prefacio» de la *Fenomenología del espíritu*, varias críticas al sistema hegeliano

[19] *Hua XXV*, pp. 267-268.

[20] Su propio llamado en 1923 «como único candidato (*unico loco*)» a asumir en Berlín la «primera cátedra de Alemania» *(den ersten Lehrstuhl Deutschlands)* que habría «pertenecido a Schleiermacher, Hegel y Fichte», lo llena de orgullo, aunque finalmente declina por razones de edad y por el importante apoyo que en esa época recibía de la Universidad de Friburgo para sus investigaciones. *Cf. Hua-Dok, III*, III, p. 52; IX, p. 172.

[21] *Cf. Hua VI,* toda la Parte II.

[22] *Cf.* las cartas intercambiadas por Husserl con Winthrop Picard Bell en 1920, a quien le recomienda un alumno para investigar en los archivos de Hegel entonces localizados en Harvard. *Hua-Dok, III*, III, pp. 164-166. *Cf.* también las cartas de Landgrebe (1931) señalando la cercanía entre ambas fenomenologías, y la carta de Husserl a Marcuse (1932) agradeciéndole el envío amical de su obra *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt: Klostermann, 1932). En esta última carta Husserl comenta que Hegel tiene en su mira el fundamento absoluto, y que eso, según su entender, es precisamente lo que quiere alcanzar su fenomenología. *Hua-Dok, III*, IV, pp. 255 y 401.

persisten: el de constituir, como la misma filosofía kantiana, una interpretación del mundo con construcciones conceptuales míticas, a las que Hegel otorga un oscuro perfil metafísico, causa de su fracaso ante el surgimiento del naturalismo decimonónico;[23] el de ser un sistema que descansa en una «hipóstasis de conceptos formales» *(Hipostasierung formaler Begriffe)*, desarrollado por un pensamiento divino, creador, contemplativo y absoluto; el que la actividad especulativa desplegada por la Idea divina conduciría al «cese de la conciencia» *(Aufhören des Bewußtseins)*, no siendo el filósofo más que un observador del proceso objetivo de la Razón —entendida esta «no de modo habitual» *(nicht im gewöhnlichen Sinn)*. En consecuencia, según Husserl, Hegel propondría que la génesis del absoluto se halla solo «reproducida» en la conciencia.[24]

En suma, a diferencia de los fenomenólogos que regresan a Hegel para inspirarse solo en aspectos de su filosofía e ignorando expresamente el *sistema* especulativo a partir del cual estos adquieren su verdad, y a diferencia del renacimiento de la filosofía práctica que hoy bebe de fuentes hegelianas al margen del «Gran Relato» en el que estarían originalmente insertas, Husserl guarda un interés en el Hegel del que muchos ya no quieren más hablar. El carácter «intempestivo» o a «destiempo» *(unzeitlich)* de su pensamiento respecto de la filosofía contemporánea del siglo XX muestra una vez más la cara de «una antigua escena de un antiguo teatro».[25] Pareciera una pobre recepción, y no se vería muy claramente qué interés habría en abordar una lectura que da la impresión de ser más un aborto que un nacimiento.

Consideramos, sin embargo, que el Hegel de Husserl puede tener un interés actual. *Explícita* o «temáticamente» —para usar una expresión cara a Eugen Fink—,[26] Husserl parece hallarse más próximo de un cierto enfoque actual de Hegel ligado a la *articulación* interna entre las distintas formas de los discursos racionales (sean estos teóricos o prácticos), mencionados recientemente por H.-F. Fulda. *Implícita* u «operatoriamente» —nuevamente siguiendo a Fink—, Husserl, en su calidad de último

[23] *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991, pp. 201, 205. Esta edición castellana (a la que nos referiremos por *Crisis*) incluye los tres anexos, mas ninguno de los Apéndices incluidos en la edición de Walter Biemel (*Hua VI*).

[24] *Hua VII*, pp. 409-410.

[25] Expresión de Gérard Granel en su prólogo de traductor a *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, París: Gallimard, 1976, pp. v-vii.

[26] Fink, Eugen, «Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11 (1957).

gran filósofo clásico de Occidente,[27] revive en su proyecto filosófico *motivos esenciales* de la filosofía hegeliana.

4. La idea de la filosofía como ciencia estricta

Husserl conjuga elementos kantianos y hegelianos en su idea de la filosofía. Al igual que estos predecesores, la filosofía para él es coextensiva a la razón. Pero no limita el alcance de la razón teórica al ser fenomenal como hace Kant. Con seguridad, apreció tanto en el «Prefacio» de la *Fenomenología del espíritu* como en su mirada de sobrevuelo a la *Enciclopedia,* la pretensión hegeliana de «elevar» la filosofía a categoría de ciencia *(die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft)*, cuyo objeto, la verdad entendida como *absoluto*, «está y quiere estar desde el inicio a nuestro lado».[28]

Valdría la pena distinguir su «lectura» de ambos textos. Más relevante es evidentemente para él la *Fenomenología.* Debe haber atraído su atención el que este texto afirme que en el inicio el absoluto solo se da bajo la apariencia *(Schein)*[29] de un «saber fenomenal» *(erscheinendes Wissen)*, puesto «al lado» de otras ciencias con las que se disputa el acceso a la cosa misma. Asimismo, debe haber especialmente observado que la realización del *sistema de la ciencia* requiere que el absoluto se despoje paulatinamente de dicha apariencia *(Schein)*, mediante la exposición del recorrido —escéptico y purificador— de la serie entera de figuras de la conciencia natural. Su *resultado* o *fin* es solo entonces el absoluto puesto como *totalidad* «a través del desarrollo de su esencia acabada», el conocimiento de sí como espíritu, es decir, la transformación del mero «concepto de saber» en saber real.[30] Sin duda debe de haber anotado que Hegel llama *fenomenología del espíritu* a «este devenir *de la ciencia en general* o del saber», pues «el espíritu que así desarrollado se conoce como espíritu, es la *ciencia*».[31] Ahora bien, Hegel enfrenta la escisión introducida por las filosofías modernas de la representación o de la subjetividad entre el conocimiento, por un lado, y la cosa, el absoluto o la verdad, por el otro, apelando a un sujeto que como sustancia viva, o ser

[27] En 1929, en París, el germanista Andler se habría pronunciado en alemán respecto de Husserl como «una nueva expansión de la filosofía alemana». *Hua-Dok, III,* III, p. 246.

[28] Hegel, G.W.F., *PG,* p. 69.

[29] *Ibid.,* p. 71.

[30] *Ibid.,* p. 72.

[31] *Ibid.,* pp. 31 y 29.

efectivamente real, es el movimiento de la autoposición de sí y la automediación entre su ser en sí y su devenir.[32]

A todas luces Husserl aprecia el que Hegel conciba este movimiento dialéctico de *diferenciación* e *identificación* como *experiencia* que realiza la propia conciencia *en sí misma*, en su concepto de saber y en su objeto, y el que califique explícitamente de *ciencia* a esta experiencia.[33] Es relevante el que finalmente el «objeto» alcanzado en cada estación de la historia de la conciencia natural se descubra como mero «concepto de saber» o saber «no real» respecto de la siguiente, hacia la cual «trasciende», llevada por un impulso teleológico incontenible que derrota permanentemente el mundo de las apariencias. En efecto, en respuesta a la reducción positivista y naturalista del saber[34] en el siglo XIX, así como al dualismo moderno, en el conocido § 73 de la *Crisis* Husserl también sostiene que la filosofía «es la *ratio en el constante movimiento de la autoaclaración*», es decir, «una lucha de la razón por llegar (...) a su autocomprensión, (...). La filosofía, la ciencia en todas sus configuraciones, es racional: esto es una tautología».[35]

Cierto que, en lugar de una «ciencia de la experiencia de la conciencia», Husserl desde muy temprano tiene en mente una «crítica radical» de la razón, de aire kantiano, al servicio de la realización de esta idea de la filosofía, insistiendo en la unidad y copertenencia de todas sus dimensiones —teórica, práctica y valorativa en general. Pero también es cierto que esta crítica pronto se transforma en el vasto programa de la fenomenología trascendental, ciencia de las estructuras y funciones eidéticas de las distintas experiencias de la vida del sujeto, entre las que destacan *el apriori universal de la correlación noético-noemática* y la síntesis temporal de la conciencia. El carácter sintético-temporal de la vida de la conciencia lo llevará a reiterar hasta sus últimas obras que «la razón no admite ninguna distinción en «teórica», «práctica» y «estética»»,[36] y que ella «es racional en el querer-ser-racional», en un «esforzarse hacia la razón», puesto que «indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo,

---

[32] *Ibid.*, p. 23.

[33] «A través de esta necesidad, este mismo camino hacia la ciencia ya es *ciencia*, y en conformidad con su contenido, es ciencia de la *experiencia de la conciencia*». *Ibid.*, p. 80.

[34] *Cf. Crisis*, el § 5 y todo el Anexo titulado «Crisis de la humanidad europea y la filosofía».

[35] *Ibid.*, pp. 281-282; *cf.* también *Hua VI, Beil. XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII.* Como señalamos anteriormente, en la traducción castellana de la *Crisis*, no están incluidos los apéndices.

[36] *Crisis*, p. 283.

hacerlo "bienaventurado"».[37] Cabe destacar aquí que dicha idea de la filosofía, en tanto concierne a *la vida misma de la razón*[38] en su totalidad, es una «idea absoluta» porque comporta un *valor* «absoluto». Deberá así abarcar, describir y *exponer*, en una articulación sintética,[39] la *totalidad* de las prestaciones *(Leistungen)* intencionales humanas dotadas de sentido y/o validez, sean estas teóricas, prácticas o axiológicas, que están al origen de los conceptos, valores —estéticos o éticos— y normas que, integrando las distintas ciencias y la cultura, nos permiten hacernos una imagen inteligible del mundo. De ese modo concibe, por ello, de modo paralelo a Hegel, que *todas* las ciencias especiales, más allá de su dispersión iniciada en los tiempos modernos,[40] han de ser integradas como ramas vivas al único árbol de la filosofía o ciencia universal auténtica,[41] como fenomenología.

[37] *Loc. cit.* Husserl en la *Crisis* expresamente señala también que los *problemas de la razón* (del conocimiento verdadero, de la valoración verdadera, de la acción verdaderamente buena, del sentido o razón de la historia, de Dios como razón absoluta, de la inmortalidad y libertad del alma racional) son en el sentido más amplio problemas *metafísicos,* que el positivismo decapita. *Cf. ibid.*, p. 9.
[38] *Hua VIII*, pp. 17-26.
[39] *Cf.* Ms. *E III 4*, p. 13b.
[40] *Hua XXIV*, p. 241; Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid: Tecnos, 1986, pp. 4 y 7 (en adelante *MC*). Con esta idea Husserl desea realizar el ideal leibniziano de una ontología universal y de una auténtica ciencia. Por eso ella se llamará *filosofía primera*, como teoría del «ser posible», de los «comienzos», «ontología universal», «teoría universal o concreta de las ciencias», «concreta lógica del ser», etc. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, segunda reimpresión, traducción de José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 373 (en adelante *Ideas I*); Ms. *F I 10*, p. 95a [1906] y Ms. *F I 14*, p. 24a [1911].
[41] Conforme a los aspectos teórico, práctico y valorativo de la única razón, Husserl concibe a la filosofía teórica como encargada de la cognición de las cosas; a la filosofía práctica o praxeología, del ámbito de la acción, de las normas y obligaciones; y, a la axiología, de los valores éticos y estéticos. Concibió, a su vez, a la filosofía teórica, que es la que *de facto* más desarrolló, como subdividida en *ontología o lógica formal (mathesis universalis)* —vocada al estudio del concepto de «objeto en general», cuyo *a priori* es analítico— y en *ontologías regionales o materiales*, vocadas a la naturaleza corpórea y psíquica, por un lado, y al ámbito del espíritu, por el otro, siendo su *a priori* sintético. *Cf.* Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, vol. 1, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1967, pp. 257-286 (*IL*); *Ideas I*, pp. 17-45; 353-358; también *cf.* estas ideas en: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II)*, traducción de A. Zirión Q., México: UNAM, 1997; *Lógica Formal y Lógica Trascendental, Ensayo de una Crítica de la Razón Lógica*, traducción de L. Villoro, México: UNAM, 1962, (*LFT*); y *MC*, §§ 22 y 29.

La discrepancia de la fenomenología de Husserl respecto de la de Hegel, dicho brevemente, consistiría en su negativa a concebir aquel proceso teleológico en tanto predeterminado por la meta *(Ziel)*, que en Hegel es tan necesaria como el «camino» o proceso mismo.[42] Por ello, este último puede afirmar que al realizarse el concepto de la filosofía, la «ciencia regresa a su comienzo»,[43] que ella es «círculo de círculos»,[44] que presupone en el comienzo sus propios fin y meta, aun cuando él deje abierta la pauta para entender que todo resultado último es también *inicio de una nueva esfera y ciencia*.[45] Para Husserl, el *telos* y el *arché* de este proceso, su justificación de un lado y otro, emergen de la «motivación del filósofo que comienza» —la «responsabilidad»—[46] que no es función de la razón teórica, sino práctica.[47]

De ese modo, el proceso es concebido como una «misión filosófica» en vistas a una «renovación» ético-cultural,[48] cuyas ideas guías son las de un conocimiento absolutamente fundado, y la *meta práctica* de una «humanidad que sea y viva de hecho y cabalmente en verdad y en genuinidad».[49] Pero si bien en ambos el papel de la historia (en

[42] Hegel, G.W.F., *PG*, pp. 73 y 80.
[43] Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, § 574.
[44] «De este modo este círculo es un círculo de círculos». Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil*, Hamburgo: Meiner, 1975, p. 504 *passim*.
[45] «(...) la verdad pura es como último resultado también el *principio de otra esfera y ciencia*». *Ibid.*, p. 505.
[46] *Hua VIII*, pp. 195-196.
[47] En una carta de 1919, Husserl escribe a A. Metzger expresamente lo siguiente: «No es que yo considere que la verdad y la ciencia son los valores superiores. Todo lo contrario, "el intelecto es el sirviente de la voluntad", del mismo modo yo soy el sirviente de aquellos que configuran nuestra vida práctica, como líderes de la humanidad». *Cf.* McCormick, Peter y Frederick Elliston (eds.), *Husserl Shorter Works*, Notre Dame, Indiana/Brighton, England: University of Notre Dame Press/The Harverster Press Limited, 1981, p. 361. *Cf.* también *Hua VIII*, p. 201. En sus lecciones de 1910/11 sobre «Lógica y Teoría del Conocimiento» (*cf.* Ms. *F I 12*, pp. 53a-54a), luego de señalar la importancia de construir una ética, praxis y axiología científica, y de confesar que todavía no tiene nada en esa dirección, insiste que en su realización se cifran los intereses más elevados de la humanidad. También sostiene que la personalidad más valiosa es la que se orienta y configura a sí misma y al mundo en tanto *razón práctica*, en conformidad con los ideales racionales más elevados. *Cf.* Melle, Ullrich, «Introducción», *Hua XXVIII*, pp. xliii-xliv.
[48] *Hua VIII*, pp. 195-196.
[49] «(...) Reconoce su función autorreflexiva (...) para la realización de la idea práctica correlativa de una vida humana genuina (*Menschheitsleben*)». *Hua IX*, p. 299. También *cf.* Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, México: UNAM, 1990, pp. 79-80.

este caso, la historia de la conciencia) consiste en la realización paulatina de un *telos* absoluto, en Husserl la transgresión hacia la infinitud jamás abandona la finitud. Es decir, se trata de tareas solo concebibles como ideas-límite de un *telos* que yace en el infinito, esto es, como *procesos* cuya realización carece de fin y se desarrolla en aproximaciones históricas de realizaciones efectivas, parciales y siempre inacabadas.[50]

Más bien, la lectura de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* le permite a Husserl discernir más prestamente los momentos de la lógica especulativa (y ontológica) del concepto, pertenecientes a un proyecto *sub specie aeternitatis*, en la articulación sistemática de las figuras de la conciencia de la *Fenomenología* de Hegel, expuestos en esta obra en el elemento de la conciencia.[51] Todo esto explicaría el reproche que Husserl le dirige a Hegel de abandonar el terreno de la conciencia y la génesis del concepto en la intuición y la *aisthesis* para dar paso al «libre movimiento del espíritu». El espíritu libre será, más bien, uno de los polos del desarrollo de la conciencia en Husserl, sin abandonarla a esta.

5. La fenomenología y el método de la ciencia

Puede decirse que el devenir del *método*, en las filosofías de Husserl y de Hegel, se confunde con el devenir de la ciencia misma a las que ellas supuestamente dan «acceso», siendo su rasgo esencial el de una *articulación teleológica, ora dialéctica, ora sintética.* Solo puede comprenderse la idea de la filosofía como ciencia, antes esbozada, echando una breve luz sobre el método, y a este, recapitulando el espíritu de la época que ambos filósofos enfrentan.

Como ya indicamos, a diferencia de Hegel, Husserl no solamente se enfrenta a filosofías de la representación que pretenden justificar la introducción de una teoría del conocimiento que sirva de mediadora entre el saber subjetivo y la cosa objetiva. También se enfrenta al naturalismo positivista que, especialmente bajo la forma del *psicologismo lógico,* pretendía dar cuenta última de los procesos y experiencias de la conciencia que se hallan al origen de la lógica, las ciencias y la cultura. El principal

50 Esta aspiración a un cumplimiento nunca plenamente satisfecho se asemeja al *eros* platónico del *Banquete.* Husserl mismo compara la fenomenología trascendental al amor. *Hua VIII,* pp. 14 y 196; *Hua VII*, p. 5.

51 *Hua VII*, pp. 409-410.

defecto del psicologismo consiste, según Husserl, en interpretar de modo «fisicalista» el dualismo alma-cuerpo, dividiendo tácitamente el orden *natural* en dos órdenes «cósicos»: uno *inmanente* («interior»), objeto de la psicología, y otro *trascendente* («exterior») objeto de la física, dándose la *metábasis* —y círculo resultante— siguiente: 1. por un lado, al orden «psíquico» se le encarga el papel de «fundar» el orden «objetivo»; 2. por el otro, los métodos y la concepción fisicalista del orden corpóreo (objetivo) servirán de «modelo» para abordar al primero (al orden psíquico-subjetivo). La reducción empirista de la vida del *sujeto,* en extraño dualismo «natural», desemboca así en la «paradoja de la trascendencia»,[52] que consiste tanto en la interpretación —enigmática— del conocimiento como una puesta en relación causal entre dos órdenes «cósicos» (interior-exterior), como en el escepticismo que afecta a la teoría clásica del conocimiento.[53]

El método en Husserl por eso requiere de una suerte de «reflexión» peculiar puesta en marcha por el «yo fenomenológico», luego de una peculiar *epoché* «escéptica», con el objeto de acceder a la vida del sujeto sin, a su vez, «cosificarlo» del modo anteriormente descrito. Esta es la «reducción» fenomenológica, en sus modalidades trascendental y eidética. Se trata, en suma, de: 1. abordar la *vida* subjetiva productora de sentido —más allá de la biología, fisiología o psicología empírica— como *origen* trascendental de todo sentido de ser y de validez de ser, revelando a la ciencia, cultura e historia *como hechuras humanas*; 2. investigar el misterio de la correlación trascendental —intencional y horizóntica (temporal)— entre la vida (cognoscente, valorativa y práctica) del sujeto y la objetividad conocida;[54] y reconocer la naturaleza y el estatuto *ideal* de los valores y de las normas, de los conceptos y objetividades teoréticas. Por su lado, Hegel, en la *Fenomenología del espíritu* [55], insiste en que la ciencia de la experiencia de la conciencia se presenta como un comportamiento de la ciencia respecto del saber fenomenal y como examen de la realidad del conocimiento, intro-

[52] *Hua II*, p. 27 *passim*; *Hua XXIV*, pp. 208-211.

[53] Esta situación puede resumirse en las siguientes expresiones de Husserl: «¿Cómo el "en sí" de la objetividad llega a la "representación", esto es, acaba por hacerse subjetivo? ¿Qué significa que el objeto está "dado" "en sí" en el conocimiento? ¿Cómo puede la idealidad de lo universal, como concepto o como ley, desembocar en el flujo de las vivencias psíquicas reales y tornarse patrimonio cognoscitivo del pensante?», etc. *Cf. IL*, vol. 1, pp. 296-297.

[54] Se verá que dicha correlación comporta tres elementos: vivencia psíquica, sentido y objetividad. *Hua VIII*, p. 28.

[55] Hegel, G.W.F., *PG*, Introducción, pp. 74-81 *passim.*

duciendo varios niveles de lectura. Pues insiste que es *la conciencia* misma la que proporciona la medida para este examen en la medida en que ella *distingue* de sí (de su *saber*) algo con lo cual se *relaciona* (el objeto, ser-en sí). El filósofo, por ende, no interviene propiamente aquí aportando sus medidas.[56] Ya señalamos que este examen revela una capacidad de la conciencia de transgredir la propia relación determinada a su saber y a su objeto que le permite determinar su no correspondencia y empujarla a su transformación.

Este camino es, para la conciencia, el camino de la *negatividad determinada*, del escepticismo y la desesperación, pues, una vez cumplida, su figura aniquilada es incapaz de ver su propia transgresión. Carece, por decirlo así, de «memoria». Esta visión le es reservada al filósofo, al *para nosotros* capaz de articular la negación determinada de una figura con el surgimiento de la siguiente; o al enigmático *para nosotros*,[57] de segundo grado, espectador divino, para quien la articulación se lleva a cabo en términos del saber lógico-especulativo.

Puesto que se trata de echar luz sobre el papel del método, contrastemos brevemente la noción hegeliana de dialéctica con la husserliana de «análisis» y «síntesis» intencional. Más allá de las concepciones aristotélicas y cartesianas, tanto en Hegel como en Husserl «análisis» apunta a una noción más antigua. Me inspiro aquí en un texto de Miguel Giusti titulado «Análisis y dialéctica»,[58] quien, apoyándose en un pasaje del *Fausto* de Goethe que Hegel cita en el § 38 de su *Enciclopedia*, se refiere a la operación griega antigua por la cual los conceptos son atados y desatados. Si «análisis» era, para el empirista en particular y para los modernos en general —como para los que se dejan fascinar por la naturaleza paradigmática de la geometría—, el procedimiento de desintegrar algo en sus elementos o partes «simples», reduciéndolos a su expresión abstracta y *despojándolos de la vida*, Hegel usa de otra estrategia para retener la *vida* al interior de la lógica como ciencia en su sentido más fuerte. Lo hace reformulando dos parejas de oposiciones en las que el análisis se halla involucrado: de un lado, análisis y síntesis (como *resolutio* - *compositio*), y del otro, analítica y dialéctica.

---

[56] En otra ocasión sería muy pertinente la comparación entre las nociones del *für uns* hegeliano y del «espectador desinteresado» de la fenomenología husserliana, en las que es necesario dar cuenta de todo un desdoblamiento de la conciencia, nociones por lo demás distintas en su función de aquella de «yo trascendental».

[57] Léonard, André, «Pour une exégèse renouvelée de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel», en: *Revue philosophique de Louvain*, 74 (novembre 1976), pp. 572-593; *cf.* especialmente pp. 592-593.

[58] Giusti, Miguel, «Análisis y dialéctica», en: *Areté*, IV (1992), pp. 65-89.

La *dialéctica,* como método filosófico, surge en Hegel de una combinación y transformación de lo *analítico* y *sintético*, opuesta al método propiamente analítico, que, tanto en él como en Kant, se ve reducido a la lógica de las contradicciones y del entendimiento. Más allá de la «lógica de la apariencia» kantiana, la dialéctica debe ocuparse de «la *objetividad de la apariencia* y la *necesidad* de la *contradicción*, que pertenecen a la *naturaleza* de las determinaciones del pensamiento».[59] La síntesis, por su lado, tampoco es meramente reducida a la función de la apercepción kantiana (en tanto operación vinculante solo producible por el sujeto). Al contrario, consistirá en el «motor del trabajo analítico mismo, haciendo posible aquel "automovimiento del contenido" con el que Hegel suele caracterizar el método dialéctico».[60]

Husserl mismo pareciera primero que restablece las ideas kantianas, pues concibe la síntesis como un proceso subjetivo *auténtico* que atraviesa la vida de la conciencia. Los «análisis intencionales» tienen como meta poner al descubierto dicho proceso subjetivo, originalmente sintético. Sin embargo, la síntesis más originaria para Husserl no es la apercepción, sino el *tiempo.* Tampoco la síntesis concierne *solamente* a la *espontaneidad* de la subjetividad, en tanto opuesta a los materiales pasivos de la sensibilidad, idea que Hegel parece todavía compartir con Kant. Al contrario, la síntesis husserliana es *primariamente* «pasiva», y solo «secundariamente» activa. Pero, por otro lado, Husserl también parece ponerse del lado de Hegel en su preocupación por no separar la *ciencia* de la *vida.* No obstante, en contra tanto de la noción kantiana de *analítica* y de la hegeliana de *dialéctica*, y con el objeto de permitir a la ciencia auténtica seguir los rastros cambiantes y mutables de la *vida*, él sostiene que el método de la ciencia fundacional (esto es, de la filosofía) *debe ser sustraída de la lógica*, y hallar su medio en la *estética*, vale decir, en el ámbito de la intuición. Este ámbito intuitivo, a diferencia de Hegel, tampoco es aquel de la pura y simple *inmediatez*, pues *toda* conciencia es originalmente sintética —desde las formas asociativas más primarias hasta las aprehensiones categoriales más elevadas del espíritu. Y, sin embargo, a pesar de oponerse a la visión hegeliana de la síntesis al colocarla en al ámbito general de la intuición, y no en la razón conceptual, Husserl sí comparte la crítica hegeliana a la concepción moderna de análisis: tanto en el uso racionalista moderno de las matemáticas, como en su crítica a la visión empirista del conocimiento que parece despojar de vida a los seres concretos que aborda. Para terminar, los análisis inten-

59 Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik, II*, p. 38.
60 Giusti, Miguel, «Análisis y dialéctica», *o.c.*, p. 73.

cionales revelan que «todo *cogito* es en un sentido amplio la intención de algún objeto mentado». Por último, esto revela otro carácter que aproxima el método husserliano al hegeliano, y es que los conceptos de «evidencia» e «intuición», lejos de reducirse a visiones simples y transparentes de algo inmediatamente ante los ojos *(Vorhanden)*, apuntan a una conciencia que constantemente transgrede lo «explícitamente mentado», enriqueciéndose con un *plus* que se extiende más allá de toda mención explícita. Este mentar más allá de sí mismo (esta *Mehrmeinung* o esta *Über-sich-hinaus-meinen)* es para Husserl un concepto *esencial* de la conciencia.

Cabrían a estas alturas mucho más consideraciones que debemos dejar de lado, entre ellas la importante reflexión de Husserl en un manuscrito de 1910, que continúa en 1924,[61] donde no solamente son evocados la *Fenomenología del espíritu* y otros escritos de Hegel, sino también un texto de Trendelenburg *(Logische Untersuchungen)*, dedicado en parte a discutir la dialéctica hegeliana, la relación del entendimiento y de la razón, y el «cesar de la conciencia en la actividad especulativa» *(das Aufhören des Bewußtseins in spekulativer Tätigkeit)*.[62]

---

[61] «*Voraussetzungslosigkeit der Philosophie. Hegel.* Die Philosophie macht insofern keine Voraussetzungen, als das Denken sich seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt». *Hua VII*, p. 410.

[62] Este texto de Trendelenburg de 1840 (dos volúmenes) es posiblemente uno de los primeros en iniciar una crítica a la *lógica* de Hegel en el siglo XIX, presentándola como deficiente o inauténtica, más que inadecuada por metafísica. Entre Trendelenburg, que representa un concepto todavía aristotélico de la lógica, y Husserl, se extiende el desarrollo de la formalización y axiomatización de la lógica hacia fines del siglo pasado, proceso que pretendió establecer con precisión la adecuación de distintas lógicas según su resistencia o no a la formalización. Pero esta discusión no parece interesarle tanto a Husserl, a pesar de su propio interés en la lógica y en las matemáticas, como más bien la elucidación del origen fenomenológico de los conceptos y del formalismo lógico en la conciencia trascendental. Trendelenburg «separa» la lógica y la metafísica de Hegel para atacar exclusivamente su lógica, sin darse cuenta, como sí se da cuenta Husserl, que Hegel es tan crítico del formalismo (véanse pasajes referidos a las limitaciones del lenguaje dogmático y al modelo matemático en el *Prefacio*) —a pesar de su extraordinaria sofisticación ulterior— como lo es él mismo. Tanto la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, a ojos de Husserl, como su propia fenomenología trascendental, conciben al lenguaje filosófico como aquel que debe clarificar el sentido de la lógica. Para ambos autores, por ende, hay una conexión íntima entre lógica y fenomenología en la medida que ambos argumentan que es necesaria una cierta concepción de la subjetividad para aclarar la génesis del formalismo. A pesar de las enormes diferencias entre ambas fenomenologías, también podría decirse que ambos critican versiones *sui generis* del psicologismo empirista como explicativo de la génesis del concepto, y que ambos conciben la «ciencia de la experiencia de la conciencia» como un proceso que en Hegel consiste en abandonar progresivamente la *natürliche Vorstellung* y en Husserl la *natürliche Einstellung*. Kirkland, F., *o.c.*, pp. 296-297.

En este punto probablemente Husserl recoge mejor que otros filósofos varios motivos hegelianos. Ninguno es un puro epistemólogo; ambos se ven llevados por preocupaciones metafísicas profundas y retornan a los griegos buscando inspiración para su concepto de filosofía como ciencia universal que abarca la cultura total.

6. De la conciencia natural al espíritu libre

Este motivo hegeliano en la obra de Husserl es probablemente el más rico y el que merece un estudio más profundo. No pudiendo aquí sino trazar unas cuantas pinceladas, justificamos esta aserción sosteniendo que en Husserl, y probablemente de un modo implícito también en Hegel, la dimensión *práctica atraviesa todo el proyecto fenomenológico.* Dicha dimensión no se reduce en Hegel a la estricta discusión que involucra la paulatina objetivación del espíritu libre y al papel de la historia universal en su mediación hacia el espíritu absoluto. En el caso de Husserl, tenemos como muestra toda la obra que, desde *La filosofía como ciencia estricta* (1910/1911) hasta la *Crisis* (1936), constituye un verdadero «retorno del espíritu» después del *exilio* al que se vio sometido por el naturalismo decimonónico, retorno que, evocando motivos del proceso descrito por Hegel, describe el tránsito de la *actitud natural (conciencia natural)* a la actitud filosófica reflexiva.

Aquí solo dejaremos planteada una cuestión: el proceso de autoconstitución de la identidad *personal,* individual y colectiva (en las *personalidades de orden superior:* comunidades naturales e instituidas), identidad que según diversos textos póstumos de Husserl ya *presupone* distintos niveles de la mediación del otro.[63] Dicha constitución, brevemente esbozada en la cuarta y en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas,* se despliega primariamente desde el nivel estético, genético-asociativo de la vida instintiva, y solo secundariamente desde la síntesis o constitucion activa, racional, consciente, y libre, de «tomas de posición» teóricas, valorativas o voluntarias. La constitución de la *identidad personal individual* comienza con aquella del «pre-yo» *(vor-Ich)* como centro receptor *(lebendig-vorichlich Affiziertsein)* de intenciones y asociaciones instinti-

[63] Además de consultar las conocidas *Hua I, Hua II, Hua XVII,* los siguientes textos están exclusivamente dedicados a estos temas: *Hua XIII, Hua XIV, Hua XV.*

vas,[64] desde la más tierna infancia; sigue con la del yo primordial u originario *(Ur-Ich)* como fuente activa de la última validez *(Urboden aller Geltungen)*, o de la última responsabilidad en las tomas de decisión teóricas y prácticas; continúa con la del yo personal individualizado, con cuerpo propio y un «estilo de acciones posibles» en una historia sedimentada de habitualidades; y, finalmente, concluye con la del *ego* en su concreción, o «la mónada», que además de lo anterior, recoge las determinaciones del mundo circundante y es esencialmente *comunalizado* o *intersubjetivo*.[65] La génesis activa y pasiva del *ego* trascendental, multiestratificado y centralizado, meciéndose entre la identidad y la diferencia en el fluir de la vida, lejos de quedarse en el plano abstracto de una «conciencia en general», se entiende más bien como un *yo individual*, con un componente esencial *natural* de instintos originarios, y otro esencial, *racional y libre*, responsable de su vida y del sentido del mundo. En un extremo los instintos son su última fuente de génesis, y en el otro la *razón* es la *última portadora de responsabilidad*. Entre uno y otro, conciencia natural y espíritu *libre*, se desarrolla un proceso *teleológico*-práctico, es decir pasible de ser asumido o no a través de decisiones racionales y voluntarias del sujeto. El hombre individual tiende a la comunalización, y en él a la objetivación de su libertad. Solo cabe señalar aquí el papel que cumplen los análisis de la intersubjetividad social husserliana, que —contra toda previsión por su fuerte componente responsable y punto de partida subjetivo, que inclinaría a presuponer en Husserl una posición de carácter liberal y contractualista— parece representar una visión comunitarista *sui generis*.[66]

Como dice Kirkland, lo que parece paradójico e irónico es que, a pesar de haber tenido Husserl una comprensión y estudio casi nulos de Hegel, «quizás sea uno de los fenomenólogos del siglo veinte cuyo trabajo, por su propio derecho, ofrezca el lugar en el que el pensamiento de Hegel resuena más fuertemente».[67]

---

[64] *Cf.* también *Hua XV*, p. 177; Nam-In-Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, 1993 *(Phaenomenologica 128)*, pp. 210-211; Ms. *C 3 III*, tr., pp. 27, 29.

[65] *Hua I*, p. 112.

[66] *Cf.* el extraordinario trabajo de Hart, James G., *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Kluwer Academic Publishers, 1992 *(Phaenomenologica 126)*.

[67] Kirkland, Frank M., *o.c.*, p. 298.

7. Conclusión

Dos presupuestos han guiado nuestra presentación. El primero es nuestra «sospecha» respecto de la sospecha generalizada contra la idea de toda filosofía con pretensiones universales y apodícticas. Esta quizá ha sido apresuradamente tildada de «metarrelato totalitario», contra el que nuestra época —por otro lado— tiene fundadas prevenciones. Quizá dicha idea de la filosofía sea aún viable bajo la forma de un proyecto inacabado, de «tareas infinitas», y sin embargo irrenunciable, desde el punto de vista *filosófico*. Por ello, la noción de «fundación última», de conservarse, solo habría de entenderse en el sentido de una «última autorresponsabilidad» de la razón *(Wissenschaft aus letzter Begründung oder was gleich gilt aus letzter Selbstverantwortung)*. El segundo, vinculado con el anterior, consiste en que, a nuestro entender, un proyecto filosófico fundacional semejante, solo es viable *si se abandona* el terreno del discurso *especulativo*, y si se entiende el discurso constitutivo de la *vida* trascendental como una *narración* de naturaleza esencialmente *práctica*. Creemos que la fenomenología trascendental de Husserl pone esto en marcha.

«De acuerdo con su *telos* más elevado, la filosofía es ciertamente el alma del espíritu práctico de la cultura, ha de señalar las metas del hombre y de la humanidad socialmente unida, según las cuales puede transformar su vida desde el fundamento y, finalmente, reconocer que solo puede hacer "feliz" su vida dirigiéndola a la realización de ideales puros, es decir, siendo radicalmente veraz, y autoconfigurándola según su sentido más propio. (...) Nunca jamás podré abandonar las convicciones que han movido a todos los grandes filósofos, desde Platón, y una filosofía nunca ganará poder en nuestra época que idolatra a las comúnmente llamadas ciencias, las "segundas" filosofías, si es que no se convierte en una filosofía científica en sentido extremo. Acerca de la tensión entre filosofía práctica (sabiduría mundana) *(Weltweisheit)* y filosofía científica no veo peligro alguno. A través de su mera existencia y su permanente desarrollo la sabiduría mundana adquirirá consistencia y una firme normatividad luego de una progresiva estabilidad. Por consiguiente, en primera línea el trabajo debe orientarse hacia una filosofía científica radicalmente rigurosa: de sus pechos los prácticos idealistas, pero también los científicos especializados, habrán de amamantar las intelecciones que los nutrirán, con el fin de espiritualizar filosóficamente a sus ciencias especializadas».[68]

[68] *Hua-Dok, III*, VI, p. 225.

El Hegel de Gadamer

Carlos B. Gutiérrez
Universidad de los Andes
Universidad Nacional de Colombia

«¿Se puede tratar a Hegel de semejante manera?», se pregunta irritado Klaus von Bormann a propósito de la manera ambigua en la que Gadamer se vale de Hegel. La ambigüedad estructural de *Verdad y método* se manifiesta, según él, en la actitud conciliante de Gadamer que lleva a este, en vez de a polemizar con aquello que él critica, a reconocer en lo criticado un derecho que en el transcurso de la argumentación rebasa ampliamente a lo criticado. Tal es el caso prominente de la relación con Hegel a quien primero usa, adhiriendo a él, para luego obligarle a aportar un resultado totalmente distinto del que pensó en su filosofía especulativo-dialéctica. «¿No depende acaso por completo la verdad de la filosofía de Hegel de la lograda mediación total, mediante la cual el idealismo le da su impronta de verdad a la realidad?», se nos recuerda, para luego apuntar a lo abiertamente contradictorio: «¿Qué significa para la filosofía hegeliana el que según Gadamer la finitud y la temporalidad de la conciencia efectual no permitan justamente automediación total alguna y, sin embargo, se alcance verdad formada en el "discurrir objetivo de la historia"?».[1]

[1] Von Bormann. Klaus, «Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung», en: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 99.

Para ilustrar semejante problemática von Bormann se centra en el concepto de experiencia, concepto medular de *Verdad y método*, para el que allí se invoca a Hegel como al «más importante testigo».[2] Y aunque Gadamer se remita a la interpretación del concepto hegeliano de experiencia en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* que hace Heidegger, son graves las dificultades con las que tropieza apoyándose en ese concepto. Pues mientras Heidegger atribuye la ambivalencia del texto a que se piense la experiencia como un modo de ser o se encubra onto-teológicamente, Gadamer, que insiste en la «dialéctica de la experiencia», pero quiere que esta culmine en la «apertura a nuevas experiencias» y no en el saber absoluto, queda prisionero de la «ambigüedad de este algo verdadero»[3] en la experiencia destacada por el mismo Hegel. La ambigüedad consiste, para Hegel, en que la experiencia como experiencia individual no tenga otro apoyo que el de la aseveración impotente y por ello tenga que llevarse adelante como «exposición del saber tal como se manifiesta»[4] hasta la «completa experiencia de sí misma» que hace el alma para luego indicar «la naturaleza del saber absoluto mismo».[5] La necesidad de este desarrollo radica en que «el concepto y el objeto... caen de por sí dentro del saber», de manera que ya no se necesita presuposición o aplicación alguna.[6] Dado que Gadamer no controvierte esto desde la perspectiva aristotélica de la que parte, el concepto de experiencia se mantiene en la ambigüedad y no es idóneo para la superación real del punto de vista de la reflexión, tal como se lo propuso Hegel.

Sobre la crítica de que él aísla los conceptos hegelianos de su contexto sistemático, admite Gadamer que tenga fundamento y que además resulte obvia, pues «mi debate crítico con Hegel en *Verdad y método* es sin duda insatisfactorio». También en este caso, sin embargo, defiende él «la ventaja descriptiva de pensar en diálogo con los clásicos», diálogo que le permite a la reflexión hermenéutica reivindicar, frente al concepto de saber absoluto, críticamente y sin la menor ambigüedad, la verdad de que «una experiencia perfecta no es un perfeccionamiento del saber, sino una abertura perfecta a una nueva experiencia».[7] No hay duda, por otra parte, de que en el diálogo de Gadamer con Hegel se asiste a un ejercicio del comprender como conversación con la tradición, como continuación de un diálogo que ha comenzado

[2] Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 429.
[3] Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 58.
[4] *Ibid.*, p. 54.
[5] *Ibid.*, p. 60.
[6] *Ibid.*, p. 57.
[7] Gadamer, *o.c.*, p. 261.

antes que nosotros, diálogo que alcanza nuestro presente en el que andamos buscando respuesta a las preguntas propias de nuestra situación, pero determinadas en parte por la tradición que nos interpela. Incluso quizá no resulte descabellado sugerir cierta afinidad entre la constelación histórico-filosófica a la que responde la filosofía de Hegel a fines del siglo XVIII y aquella en la que surge la propuesta de la filosofía hermenéutica en nuestro siglo. Ambos, en su momento, hacen frente al iluminismo y romanticismo en conflicto.

La ciencia mecanicista que se ocupaba de la objetividad en términos de rigurosa causalidad produjo hacia el siglo XVIII una comprensión mecanicista y atomista del hombre, una teoría política cuyo punto de partida era el individuo en estado de naturaleza y una visión contractualista y utilitarista de la sociedad. La reacción alemana al iluminismo francés, por otra parte, desembocó por sus dos vertientes, el expresivismo del «Sturm und Drang» y el postulado de la libertad moral en Kant, en el conflicto entre razón y sensibilidad, moralidad e inclinaciones, libertad auto-consciente y vida en comunidad y comunión con la naturaleza. El romanticismo trató de superar el conflicto buscando la unión de lo escindido en lo estético y espiritualizando a la naturaleza para que esta por sí misma pudiese unirse con la libertad. La unión, eso sí, fue vista como tarea de la imaginación, no de la razón que escinde. Hegel, como sabemos, combatió la enajenación del individuo atomizado que tan solo ve en la sociedad, o el medio de satisfacer sus necesidades y deseos particulares o la vacuidad de una voluntad libre desgarrada de toda pertenencia histórica, y logró reconstruir la unidad del ser humano en todas sus dimensiones con la historia y con la naturaleza. A diferencia de los románticos, eso sí, lejos de apelar al sentimiento puro o a la intuición de una armonía, Hegel entendió su programa sistemático como tarea de la razón misma, no como facultad individual sino como espíritu universal.

Verdad y método responde a una constelación afín en la que se contraponen positivismo y romanticismo desde mediados del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX. El positivismo, por una parte, quería ver el saber de todo lo humano reducido a la metodicidad de las ciencias naturales, la imaginación sometida a la observación de fenómenos y al estudio de las relaciones constantes entre ellos. La fe positivista en el progreso reproducía en gran medida el desconocimiento de la historia y el distanciamiento del pasado propios de la Ilustración. El historismo se unió al romanticismo, por otra parte, para hacer valer la autonomía ontológica del mundo del que se ocupaban las ciencias del espíritu y exigir para el saber de lo histórico y de lo social un método propio que pudiera rivalizar con el método de las ciencias naturales: Droysen y Dilthey elevaron al comprender a semejante función, contradictoria de la índole misma del comprender. Los románticos se empeñaron también en desconocer la

historicidad propia de la comprensión humana, sosteniendo que la comprensión de un texto histórico se da en un rapto de empatía adivinante mediante el cual quien comprende salta por encima del tiempo para inmergirse en el alma del creador del texto, hasta el punto de que vibrando en afinidad el intérprete podía llegar a comprender un texto mucho mejor que el autor, como lo sostuvo Schleiermacher. Gadamer se distancia del recurso al método para el saber de lo humano exigido por positivistas y románticos, y plantea la relativización del método dentro del amplio espectro de la experiencia humana, para hacerle justicia a los muchos ámbitos de ella en los que se da verdad no susceptible de metodización, como sucede en los campos del arte, de la historia y del lenguaje, de las «ciencias» humanas y de la filosofía. Libre del prejuicio ilustrado contra la tradición, Gadamer aborda la comprensión como proyecto que el ser humano articula desde el horizonte de las expectativas de sentido condicionadas por su situación. La filosofía hermenéutica desborda así ampliamente las preocupaciones meramente epistemológicas y reivindica tanto la unidad de todos los saberes sobre la base de la estructura circular abierta de la comprensión que antecede a todo conocimiento metódico, como la indisoluble relación entre comprensión individual y pertenencia a legados históricos. En cercanía a Hegel, la razón para la hermenéutica se despliega históricamente en la mediación permanente de pasado y presente, a través del diálogo en que consiste la historia efectual, que discurre en la abierta fusión y ampliación de horizontes.

Gadamer sigue en importantes pasos argumentativos el lenguaje de Hegel. No en vano, después de Platón es Hegel el autor más citado en *Verdad y método*. La «tensa cercanía» a Hegel se pone de presente en la abierta superación del subjetivismo en lo que Gadamer llama «historia efectual». Lo que movió a Heidegger al «giro» de su pensamiento es lo que muestra Gadamer a propósito de nuestra experiencia de la historia. Sucede que, así como la significación histórica de un acontecimiento rebasa siempre la intencionalidad de sus agentes, así también la historia rebasa la suma de las interpretaciones que se tenga de ella. La historia tampoco se agota, como lo creyó Dilthey, en la cuidadosa elaboración de autobiografías. La historia es siempre más que lo que sabemos de ella. Y lo que sabemos, lo sabemos por ser nosotros parte de ella, porque esta pertenencia nos determina de continuo sin que lo sepamos. Todo intento de comprensión de algo está por tanto ya bajo los efectos de la historia. Ella determina por adelantado lo que nos resulta interesante o cuestionable, ya que solo podemos comprender aquello que nos habla y nos alcanza con sus efectos. Solemos, no obstante, ignorar esta efectualidad porque la persistencia de la entretanto venerable tradición del progreso perpetúa el vuelco de la conciencia histórica que dio inicio a la modernidad y nos hace desconocer las continuidades que subvienen a nuestra

discontinuidad. La modernidad surgió de una experiencia de distancia y contraste total, de la certidumbre de que lo presente estaba separado de lo pasado por una ruptura insalvable en uno de esos momentos en que, como dice Hegel, no coinciden ni el espíritu de un pueblo con su constitución ni la constitución con el espíritu. La continuidad efectual de la historia que se da en la transmisión cultural a través del tiempo quedó desde entonces en entredicho ideológico y las tradiciones, tenidas por lastre infamante, fueron y siguen siendo combatidas con celo revolucionario. La distorsión de la conciencia histórica dispuso desde su inicio de un terreno abonado por el desarraigo del sujeto puro del racionalismo, sujeto que en lo esencial carece de mundo. En el inicio de la modernidad se encuentra la decisión del nuevo burgués que comienza a tenerse por sujeto autónomo, de no aceptar nada que no satisficiese de manera absoluta los criterios del método científico-formal adoptado como único.

A la razón depurada no le concierne ya lo que depende de circunstancias externas a ella, sino lo absoluto, en lo cual, según Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* «tiene su apoyo todo aquello en lo que el hombre pueda interesarse».[8] De ahí que la filosofía no tenga «otro designio que eliminar lo contingente», debiendo además «llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso».[9] La historia es con ello cosa de la razón y de la voluntad absolutas. Con ellas no se rima, como es obvio, la temporalidad radical, la finitud de la existencia humana, razón por la cual esta tiene que ser descartada o, por lo menos, puesta entre paréntesis. En su afán de absolutización, el racionalismo descarta simplemente el hecho de que los seres humanos, finitos de cabo a rabo, no tengamos suficiente tiempo para distanciarnos a arbitrio nuestro de lo que ya contingentemente somos, es decir, de que lo poco que lleguemos a elegir o a escoger descansará siempre en la no escogencia que básicamente somos. En la perspectiva de lo absoluto, la contingencia humana termina siendo sinónimo de arbitrariedad, desconociendo así que arbitrario es tan solo lo contingente que podemos evitar o cambiar. La vida humana, bueno es recordarlo, discurre entre las dos contingencias inevitables de nacer y morir, siempre enredada en la trama de nuestros actos y de todo lo que nos acaece. Y si bien nuestros usos y tradiciones podrían ser completamente diferentes, en la realidad no podemos cambiar a la mayor parte de ellos. La contingencia no es pues absolutez fallida sino histórica normalidad humana. Lo cual no quiere decir que la

[8] Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza Universidad, 1986, p. 44.

[9] *Ibid.*, pp. 43-44.

continuidad de la historia sea férreo determinismo y sí más bien que debamos mirar con sano escepticismo los intentos de absolutizar lo inabsolutizable.[10]

La modernidad reduce la historia a objetividad fundamentada teóricamente en términos de absoluto. En realidad, sin embargo, somos nosotros los que pertenecemos a la historia que continuamente se nos lega. La autorreflexión, como dice Gadamer, es solo una chispa en el flujo de la historia. La noción de «historia efectual» alude pues al hecho de que siempre nos encontramos en una situación a la que no podemos objetivar completamente. Esto vale también de la «situación hermenéutica» en la que nos encontramos frente a una tradición que buscamos comprender. Mucho menos posible aún es la iluminación reflexiva total de la historia efectual. Lo que somos se lo debemos a una historia que nos envuelve en tradiciones que alcanzan hasta donde no podemos vislumbrar. La pertenencia a la historia tiene que ver más con lo que somos que con lo que sabemos, de ahí que ser histórico quiera decir no agotarse nunca en el saber de sí mismo. Historia es así el nombre del ser, de lo sustancial: «Todo saberse procede de una predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel "sustancia", porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica».[11] Solo que ahora se invierte la relación de la sustancia con la subjetividad. En cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina, la filosofía hermenéutica tiene que andar hacia atrás el camino de la *Fenomenología del espíritu*.[12]

En la *Réplica* de 1971, Gadamer se apoya adicionalmente en el atisbo de Bubner de que en la dialéctica fenomenológica de Hegel una figura del espíritu que procede de otra no procede en realidad de ella, sino que desarrolla una nueva inmediatez.[13] Si esto es así, no hay duda de que el curso progresista de las figuras del espíritu haya sido trazado desde la óptica de la perfección de ellas, sin que el curso como tal pudiese derivar de su origen. Se ratifica así lo ya dicho en *Verdad y método*: «Esto fue lo que me llevó a afirmar que la *Fenomenología del espíritu* debe leerse hacia atrás, como fue concebida: desde el sujeto hacia la sustancia expandida en él y que rebasa su conciencia. Este movimiento inverso incluye una crítica fundamental a la idea del

[10] *Cf.* Marquard, O., *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 1987, pp. 127-132.
[11] Gadamer, *o.c.*, p. 372.
[12] *Ibid.*
[13] Bubner, Rüdiger, «Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst», en: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971, pp. 231-233.

saber absoluto. La transparencia absoluta del saber equivale a un encubrimiento idealista de la mala infinitud en la que ese ser finito que es el hombre hace sus experiencias».[14]

Gadamer interpreta así la concepción hegeliana del espíritu histórico «como una especie de teleología invertida», al decir de Bubner, «en relación con Hegel y en confrontación con él».[15] En lugar de que el espíritu recorra en su autodevenir todas las manifestaciones históricas hasta alcanzar su presencia cabal, de lo que se trata más bien es de reconocer en la historia el sentido que siempre es previo a la actividad del concepto y que nunca resulta de la actividad independiente de este. En la perspectiva hermenéutica la historia es «el acervo inagotable de sentido, desencadenado por nuestro esfuerzo constante por comprender y que sin embargo supera a la larga dicho esfuerzo».[16] Gadamer se opone decididamente al programa del racionalismo hegeliano orientado hacia el punto donde coinciden ser histórico y conciencia reflejada. El quehacer hermenéutico se halla ante la preeminencia de la historia, cuya riqueza, al no poder quedar disuelta en la conciencia, representa una tarea infinita de apropiación comprensiva. La preeminencia de la historia se manifiesta en el hecho de que todo lo ya comprendido pueda ser superado desde el horizonte de un mejor comprender. El que estemos sometidos al discurrir del tiempo y a la acción de lo que en él discurre no es para Gadamer, sin embargo, una limitación de nuestra autonomía racional, y sí más bien un hecho que nos confiere la posibilidad de apropiarnos de lo ajeno mediante la comprensión. La condición trascendental de que ampliemos nuestro horizonte contingente, de que tengamos la capacidad permanente de saber más de lo que ya sabíamos, radica únicamente en los límites que nos impone nuestra historicidad, y en manera alguna en una potencia absoluta de la razón que nos permitiese superar dichos límites.[17]

Lo que hemos visto sobre la historicidad de todo comprender repercute desde luego en las reflexiones de Gadamer sobre el concepto de experiencia y la caracterización de la experiencia hermenéutica, en las que de nuevo juega un papel destacado Hegel.[18] Hacer una experiencia con algo quiere normalmente decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos

[14] Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 261.

[15] Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, *o.c.*, p. 420.

[16] Bubner, Rüdiger, «Acerca del fundamento del comprender», en: *Isegoría*, 5 (1992), p. 12.

[17] Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, *o.c.*, p. 343.

[18] *Ibid.*, p. 429.

cuenta de cómo son. Tal es la negatividad de la experiencia con su eminente sentido productivo de permitirnos adquirir un saber abarcante. Solo un nuevo hecho inesperado proporciona al que posee experiencia una nueva experiencia: así la conciencia que experimenta se invierte, se vuelve sobre sí misma al ganar un nuevo horizonte. Para Hegel la experiencia tiene la estructura de una inversión de la conciencia y es por eso movimiento dialéctico. La experiencia, al avanzar de lo uno a lo otro, se da la vuelta, vuelta que consiste en que la conciencia se reconozca a sí misma en lo que le era extraño y otro. Sucede, sin embargo, que para Hegel el camino de la experiencia de la conciencia tiene que conducir por necesidad a un saberse a sí mismo de la conciencia que ya no tenga nada distinto ni extraño fuera de sí. Para él, la experiencia culmina en «ciencia», en la certeza de sí mismo en el saber. Ya en un inicio, pues, la esencia de la experiencia es pensada desde algo en lo que la experiencia está superada, toda vez que la experiencia misma no puede ser ciencia.[19]

Por el contrario, la verdad de la experiencia, para Gadamer, contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. El ser baquiano de alguien a quien llamamos experimentado no consiste en ser alguien que sepa todo y que de todo sepa más que nadie. No. Precisamente porque ha aprendido de tanta experiencia, está particularmente dispuesto a volver a hacer experiencias y a aprender de ellas. La dialéctica aquí se consuma en la apertura a la experiencia que es suscitada por la experiencia misma. En general, lo que el ser humano aprende en la decepción de sus expectativas es a percibir «los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar».[20] La verdadera experiencia es entonces aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud, consciente de que toda expectativa es a su vez finita y limitada. De esta manera la verdadera experiencia es al mismo tiempo experiencia de la propia historicidad.

Es muy grande, por lo demás, el entusiasmo con el que Gadamer acoge la noción de formación, surgida en la mística medieval, determinada como ascenso a la humanidad por Herder, y definida por Wilhelm von Humboldt como «modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética que se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter». Hegel es, sin embargo, «quien con más agudeza ha desarrollado lo que es formación».[21] Hegel

[19] *Ibid.*, p. 431.
[20] *Ibid.*, p. 433.
[21] *Ibid.*, p. 41.

parte del análisis del trabajo, en el que nos distanciamos del consumo de las cosas para en lugar de ello formarlas, imponerles la forma del hombre. Solo así es posible que la conciencia se reencuentre a sí misma en lo que ella ha transformado al imponerle su forma, y que a través de sucesivos re-encuentros la conciencia se vaya enriqueciendo. Formando a las cosas la conciencia humana se va formando a sí misma, va ganando un sentido de sí misma en la certeza de su capacidad proyectada en las cosas. El trabajo, de esta manera, es la más simple ilustración del movimiento fundamental del espíritu humano de reconocer en lo extraño a lo propio. La esencia de la formación no es autoenajenación sino el constante retorno a sí mismo a partir de lo otro, apropiándose por completo de aquello en lo cual uno se forma. Y toda formación teórica no es sino continuación de ese proceso general de ir haciendo parte del propio ser la riqueza del mundo que nos lega la historia. Por eso, concluye Hegel, la esencia de la formación radica en acoger en uno la universalidad de la razón concreta; la formación es por tanto ascenso a la universalidad. El sentido de la formación es el de convertir al ser humano en un ser espiritual general, para lo cual se requiere el sacrificio de la particularidad.

A Gadamer, sin embargo, le interesa ante todo el hecho de que formación, junto con el «sensus communis», la capacidad de juicio y el gusto, sean los conceptos básicos del legado del humanismo, en los cuales aún se conserva y aún sale a relucir lo específico del saber de lo humano, el cual, primero en las humanidades, después en las ciencias del espíritu y hoy en las ciencias sociales o humanas, le ha tenido que hacer frente a toda clase de distorsiones, reducciones, encubrimientos y acomodaciones en nombre de la cientifización y de la incansable tendencia a homologarlo con la metodicidad de las ciencias naturales. La comprensión, para Gadamer, discurre en el elemento de la formación, toda vez que comprender el pasado significa reconocer en lo aparentemente extraño y lejano en el tiempo algo que determina nuestro presente, logrando así una fusión de horizontes.

La insistencia de Gadamer en la tarea sin fin de la comprensión frente a la historia y en el carácter siempre abierto de la experiencia le llevaron a encontrar el modelo del comprender en el diálogo platónico. El diálogo verdadero es un acaecer tan poco manipulable como el juego verdadero. Entramos en un diálogo cuando nos enredamos en él: su despliegue va tomando un rumbo que guía a quienes dialogan en vez de que ellos lo guíen. De ahí que lo que de él salga no lo pueda saber nadie por anticipado, pues lo que sale de él es la palabra común que no es tuya ni mía y que rebasa tan ampliamente las opiniones subjetivas de quienes dialogan, que estos pueden quedar finalmente como los que no sabían. Quienes con sus diversos puntos de vista conversan lo hacen orientados por algo que interesa en común. El proceso del

diálogo, cualquiera que sea su resultado, no es sino el desarrollo de una comunidad originaria de la cual los interlocutores no eran al comienzo suficientemente conscientes. El desarrollo se da entonces en forma de intercambio de opiniones acerca de lo que es común, acerca de aquello en lo que los dialogantes participan, y que les lleva a reconocer sus límites y a abrirse a una comunidad de orden superior. Y a abrirse al mismo tiempo a la continuidad de tradiciones y a la historia. Comprendemos porque algo puede interpelarnos a partir de tradiciones a las que pertenecemos. Las tradiciones, a la vez, son cabalmente lo que son en la medida en que nos las apropiamos dialogando con ellas hasta hacer propias las preguntas que nos legan. De ahí que el comprender, más que como aprehensión de contenidos ideales de sentido, se dé en la reciprocidad del diálogo, como consumación del «diálogo que somos», al decir de Hölderlin. Con ello pierde la conciencia su autonomía de autoposesión: el diálogo que se realiza en la dialéctica de pregunta y respuesta, es el rasgo universal de nuestra experiencia lingüística del mundo. El lenguaje, por lo demás, no se consuma en enunciados que hacen abstracción de todo lo que no se diga expresamente, sino se manifiesta como diálogo en el que muchas veces nos falta la palabra y la buscamos sin dar en ella.

Es bien conocida la importancia que tiene para Gadamer «la primacía de la pregunta». Comprender algo es comprender la pregunta a la que él trata de responder. Y comprender una pregunta es terminar preguntándosela uno mismo. En el pensar «la pregunta va por delante».[22] La pregunta es esencialmente la experiencia del inacabamiento de la comprensión. Solo que no se trata de preguntas que inventemos sino de preguntas que se nos imponen y que nos ponen en camino hacia la cosa del caso. Son las cosas mismas las que logran hacerse valer en cuanto uno se entrega a la fuerza del pensamiento y no deja valer las ideas que habían parecido lógicas o naturales.[23] También comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar de otro para reproducir sus vivencias. Preguntar y comprender vuelven de este modo a ganar la connotación ontológica de experiencia, de «un acontecer que no es nuestra acción en las cosas sino la acción de las cosas mismas».[24]

[22] *Ibid.*, p. 440.
[23] *Ibid.*, p. 556.
[24] *Ibid.*, p. 555.

La apertura al diálogo implica «el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí».[25] Al diálogo tenemos que entrar dispuestos a dejarnos decir algo por los otros, a poner en juego lo ya comprendido asumiendo que ellos puedan tener razón. Se trata, pues, de hacer conscientes nuestros prejuicios y opiniones a fin de que los otros dejen de ser invisibles y puedan hacerse valer por sí mismos. Hay entonces que aprender, contra uno mismo, a estar equivocado, hay que aprender a perder en el juego de la comprensión. Las reflexiones de Gadamer en torno a la alteridad ponen en evidencia que, frente a las viejas y nuevas ideologías del consenso, la hermenéutica representa la cultura del disenso. De lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Hay que aprender a vivir con esa inestabilidad, aprendizaje siempre frágil y precario que no conoce una solución final.

[25] *Ibid.*, p. 458.

El yo ajeno a sí mismo. Un estudio comparativo entre la concepción de la «ipseidad» en Paul Ricoeur y la noción de autoconciencia en Hegel

Daniel Brauer
Universidad de Buenos Aires

La reciente obra de Paul Ricoeur *Soi-même comme un autre*[1] constituye el intento más importante de los últimos años por repensar el modo de ser del sujeto humano en sus múltiples aspectos, dando cuenta de la «crisis del *cogito*»[2] cartesiano y las críticas principales al mismo, por parte de Nietzsche y sus seguidores posmodernos.

En el libro confluyen los resultados de las múltiples lecturas e interpretaciones que Ricoeur desarrolló en obras anteriores, en las que integra a la tradición fenomenológica, en la que se inscribe una pormenorizada recepción de la filosofía del lenguaje de origen anglosajón (particularmente la teoría analítica de la acción), el estructuralismo francés y, entre otras cosas, la teoría freudiana.

Ya por esta enumeración puede apreciarse la magnitud del proyecto, que consiste en una revisión de los supuestos de la filosofía moderna de la subjetividad, pero al

[1] Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, París: Éditions du Seuil, 1990. Salvo que se indique lo contrario, la traducción de los textos que se citan a continuación es mía.
[2] *Ibid.*, p. 15.

mismo tiempo en una reivindicación, sobre un escenario conceptual modificado, de cierto modo de sujeto agente que construye su identidad personal y que Ricoeur caracteriza como «sí-mismo» y que define con más propiedad como «ipseidad».

La obra retoma temas de trabajos anteriores y principalmente de su monumental *Temps et récit*, en el que el autor se ocupaba de establecer una teoría del tiempo humano que tiene como hilo conductor la noción de «narratividad». Es precisamente el concepto de una «identidad narrativa», o sea biográfica, el que sirve a Ricoeur de punto de partida para explorar el tipo de identidad temporal propio de los sujetos humanos.

Ahora bien, ya como lo anuncia el título del libro en forma de paradoja, la concepción de la subjetividad que Ricoeur propone está íntimamente imbricada en una teoría de la intersubjetividad. En efecto, el «sí-mismo» no solo no está pensado, como cabría esperar, en oposición al «otro», sino que incluso lo contiene en sí. A la transparencia de la certeza de sí, que caracteriza al *cogito* cartesiano, se opone aquí lo desconocido, o para utilizar una palabra de Marcel cara a Ricoeur, el «misterio» del otro que en este caso resulta el sujeto para sí mismo.

Lejos de ser un sujeto autosuficiente el *cogito* reivindicado por Ricoeur se encuentra descentrado, «partido» *(brisé)*. Con todo, cabe preguntarse si este «otro» interno, como forma en que el sujeto se presenta, o se «testimonia» a sí mismo, da cuenta, tal como lo concibe el autor, verdaderamente tanto de sí mismo como de aquel «otro» real, externo, cuya existencia excede mi conciencia y la desafía.

A pesar de que Ricoeur lleva a cabo sus investigaciones en el marco de una hermenéutica que intenta conjugar los resultados de la fenomenología con los de la filosofía analítica, no puede dejar de constatarse el parentesco de la empresa con la tradición francesa de la filosofía de la «reflexión», que Ricoeur ha heredado y retomado de Nabert,[3] y que tiene sus raíces por cierto no en el cartesianismo sino en Fichte y en Hegel.[4] Es con la filosofía de este último, de quien Ricoeur toma distan-

[3] *Cf.* Nabert, Jean, «La philosophie réflexive», en: *Encyclopédie Française*, tomo XIX, París: Société de gestion de l'Encyclopédie Française, 1957. Sobre esto puede consultarse el artículo de Pierre Colin, «Herméneutique et philosophie réflexive», en el volumen colectivo editado por J. Greisch y R. Kearney: *Paul Ricoeur, les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (août 1988)*, París: Éditions du Cerf, 1991, pp. 15-35.

[4] Para una somera pero útil visión de conjunto, *cf.* el libro de Jens Mattern, *Paul Ricoeur zur Einführung*, Hamburgo: Junius, 1996, p. 187.

cia,[5] que su teorización del sujeto presenta notables analogías, aunque también, como veremos, significativas diferencias.

En general, ya su estrategia discursiva, que no se limita a esta obra, de integrar corrientes opuestas y diversas del pensamiento contemporáneo en un todo coherente, considerando los aportes de cada una de ellas, como cubriendo aspectos parciales de la verdad, no puede dejar de recordar el proceder hegeliano. Llama la atención sin embargo que, hacia el final del libro, allí donde Ricoeur busca dar una nueva interpretación a conceptos de la tradición filosófica a fin de anclar y hacer plausible una nueva ontología del sujeto, recurra a los conceptos de acto y potencia de Aristóteles o de *conatus* de Spinoza[6], pero no mencione la noción de «espíritu» en Hegel que, aun con su necesaria puesta al día, constituye el antecedente más importante de la formación de la identidad a través de la alteridad.

Pero el tema de que me ocupo aquí es el de la confrontación entre el concepto hegeliano de «autoconciencia» y la noción ricoeuriana de «ipseidad». Creo que se trata de una contrastación que puede resultar fructífera, si se tiene en cuenta que el concepto hegeliano de autoconciencia en modo alguno coincide con el del *cogito* de Descartes, y por lo tanto las críticas a este último no afectan al primero. Más aún, lo que Hegel llama «autoconciencia» (*Selbstbewußtsein)* tiene poco que ver con la introspección y mucho con la intersubjetividad. El tema del «otro» aparece aquí, al igual que como veremos en Ricoeur, en el marco de una filosofía de la acción y más precisamente de la interacción, que Hegel concibe, como es sabido, bajo la forma de una teoría del «reconocimiento». Lo que me interesa es aclarar el modo en que en ambas concepciones es pensada la relación interna entre el «sí mismo», o el *Selbst* de Hegel, y el otro, o los otros— pero también en Hegel sin duda «lo otro».[7] Comienzo con una breve exposición acerca de la forma en que esto aparece en el texto de Ricoeur.

---

[5] *Cf.* por ejemplo, el cap. 6 del tomo 3 de *Temps et récit*: «Renoncer à Hegel», París: Seuil, 1985, p. 348ss.

[6] *Cf.* el Estudio X, p. 351ss.

[7] Hegel describe en el Prólogo de la *Fenomenología* a la «substancia viviente» (*die lebendige Substanz)* como un «*sujeto*» que se caracteriza por «la reflexión en el ser-otro en sí mismo» (*die Reflexion im Anderssein in sich selbst*), *Phänomenologie des Geistes*, ed. Moldenhauer/Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1972, p. 23.

I

Por lo pronto, tal como Ricoeur lo enuncia en el Prefacio, una de las «intenciones» centrales del libro, que es de la que nos ocuparemos aquí, consiste en mostrar de qué manera «la ipseidad del sí-mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo, que una no se deja pensar sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en lenguaje hegeliano».[8]

El tratado comienza por una crítica a la representación cartesiana del *cogito*. Este es pensado, según el autor, como un argumento que sirve para demostrar la existencia de un sujeto pensante «puntual ahistórico»,[9] separado de las condiciones finitas de la vida real. El carácter apodíctico de la certeza se lograría a costa de la pérdida del sujeto concreto. Descartes está interesado en responder a la pregunta qué soy, pero descuida la pregunta por el quién involucrado en la reflexión. Así el *cogito* deviene fundamento epistémico al mismo tiempo que «una verdad estéril».[10]

Resulta difícil dar cuenta de la intrincada argumentación del texto debido en parte a la amplitud del tema, en parte a la riqueza de los análisis pormenorizados, pero en parte también al estilo cuidadoso y, casi diría, elusivo del autor que impiden por momentos visualizar las tesis principales.

La concepción de Ricoeur —como admite el autor, no el texto—[11] está articulada de acuerdo con una triple oposición que delimita el campo de la «hermenéutica de sí». La primera (1) es la que tiene lugar entre una filosofía fundacional con un acceso directo a la subjetividad a través de alguna forma de intuición o experiencia *versus* una concepción reflexiva en la que el sujeto se autointerpreta indirectamente a partir del análisis de sus propios actos.

Al sujeto fundante del *cogito*, a la autotransparencia del «yo» de la tradición moderna, Ricoeur opone el «sí-mismo», un territorio de la interioridad en que el sujeto descubre su propio protagonismo al modo de un testigo (*attestation*) de cuyas certezas, por confiables que parezcan, siempre cabe la sospecha (*soupçon*). Es que el sujeto mismo, a pesar de su «creencia» y «confianza»[12] en la autenticidad de sus experiencias y en ser el origen de sus acciones, encuentra en el interior de sí mismo un ámbito de pasividad y opacidad en el que es un otro para sí mismo.

[8] *Soi-même...*, *o.c.*, p. 14.
[9] *Ibid.*, p. 18.
[10] *Ibid.*, p. 21.
[11] *Ibid.*, p. 345.
[12] *Ibid.*, p. 347.

La segunda oposición (2) —y he aquí el núcleo de su teoría— es la que Ricoeur establece entre dos formas de entender la identidad de los entes en el tiempo: una permanencia de rasgos distintivos a través del cambio *versus* la perseverancia de un sujeto que se autoconstituye por su capacidad de mantener el compromiso de sus acciones morales en las que de alguna manera siempre está involucrado otro.

Ricoeur contrapone de esta manera lo que denomina una «identidad *idem*» a una «identidad *ipse*»; en ambos tipos se trata de una mismidad ontológica en la que interviene la dimensión tiempo. Mientras que en el caso de la identidad *idem* el sujeto permanecería el mismo a través y a pesar de los cambios, y puede por lo tanto ser reconocido o identificado como tal —y esto corresponde en la tradición a la noción de sustancia, cuyo sentido relacional y enraizamiento temporal Kant ha contribuido a aclarar—[13], la identidad que caracterizaría a las personas debería ser entendida de un modo radicalmente diferente, en conformidad a la polaridad de los conceptos de *carácter* y de *fidelidad a la palabra empeñada*.[14] Mientras que el primero designa los rasgos permanentes y sedimentados que nos permiten identificar a alguien —o sea, una forma de identidad *idem* en el interior del sujeto—, Ricoeur ve en la capacidad de *mantener una promesa* un desafío al tiempo. Es por lo tanto en el ámbito de la acción moral en el que, para el autor, al igual que para Kant, pero por razones diferentes, debe buscarse el criterio para el establecimiento de la identidad de las personas.

Por último (3), el contraste entre la esfera de lo propio y la de la alteridad. En el marco de esta última oposición Ricoeur sitúa a su vez una triple experiencia de otredad: (3a) la cuestión del cuerpo propio, (3b) la irreductible ajenidad del otro y (3c) la presencia en el fuero interior de la conciencia moral (*das Gewissen*) como una instancia a la vez íntima pero no reductible a los poderes del sujeto.

Tal como lo insinúa el título del libro, Ricoeur quiere mostrar la manera en que la subjetividad propia se constituye por la presencia del otro y este otro hace su aparición no solo como un ser ajeno sino ya antes del encuentro externo en el interior del propio saber de sí. Es esta dialéctica de la identidad y de la alteridad, tal como la piensa Ricoeur, y su contraste con la concepción de Hegel de la misma, lo que constituye el tema central de este trabajo.

La temática que en Ricoeur se presenta bajo el nombre de una «hermenéutica de sí» aparece en Hegel como el modo de ser de la conciencia misma y explícitamente

[13] Para todo esto *cf. ibid.*, p. 140ss.

[14] *Ibid.*, p. 143.

de lo que llama «autoconciencia» en la *Fenomenología del espíritu*, en la medida en que esta consiste en un proceso reflexivo en el que se lleva a cabo la «experiencia» de la propia subjetividad. Del mismo modo que en Ricoeur, el saber de sí mismo es colocado por Hegel con el título de «autoconciencia» en el ámbito de lo práctico y no en la mera introspección, o considerado el resultado de alguna forma de intuición o autoafección. Es a través del rodeo de experiencias de vida y en particular del desafío que representa la presencia del otro, que el sujeto toma conciencia de su propio *Selbst*.

Si bien Hegel no ha desarrollado una teoría de la identidad personal, esta viene presupuesta en su noción de «experiencia», dado que el saber de la conciencia es acumulativo y, a través de los sucesivos cambios de modelos de comprensión o «figuras» (*Gestalten*), en los que siempre está presente una forma de autocomprensión, se construye una historia de la evolución del saber que puede ser narrada. Pero también es cierto que esta historia tiene como protagonistas a la «conciencia», a la «autoconciencia», a la «razón», etc., es decir, a una escala de formas cognitivas y no a la persona como tal, que constituye solo uno de sus aspectos. En efecto, el hecho de que Hegel haya reservado el término «autoconciencia» en el célebre capítulo de la *Fenomenología*, «IV. La verdad de la certeza de sí mismo», para tratar formas elementales de interacción —como el pasaje del estado de naturaleza al estado social— resulta significativo. En primer lugar porque para él la conciencia de sí, si bien es siempre la conciencia *personal* de cada uno, no deja de ser por eso una forma de conciencia y por lo tanto de saber en general. En segundo lugar porque la experiencia personal en Hegel solo secundariamente lo es de la persona en su individualidad, y en tercer lugar porque a pesar de que el pasaje de la forma «conciencia» a la de «autoconciencia» está concebido como un pasaje de la filosofía teórica a la filosofía práctica, no por eso deja de tratarse de una experiencia epistémica, mientras que en Ricoeur el paradigma dominante es el de una teoría de la acción en el marco de la cual *el proceso de autointerpretación que lleva a cabo el sujeto consigo mismo es asimilado al de la construcción de su identidad*.

Por el contrario, la clave para la comprensión de la manera en que Hegel entiende el proceso de interpretación que el sujeto lleva a cabo de su experiencia del mundo y de sí mismo en relación a él, debe buscarse en su *teoría de la conciencia*. En efecto, el significado de la noción de conciencia no se agota en la primera sección de la *Fenomenología,* en la que se examinan formas más o menos elementales de conocimiento empírico. Su estructura básica se mantiene a lo largo de toda la obra; en otras palabras, la forma «conciencia» no es en realidad «superada» como tal sino en todo caso profundizada. Más aún, la sección cuyo título idiosincrásico es «autoconcien-

cia» —y digo idiosincrásico en la medida en que, en contra de lo que cabría esperar, poco tiene que ver con el *cogito*— consiste en realidad en una explicitación de la estructura de la conciencia misma y no en un cambio de su forma.

En un conocido y transitado texto que se encuentra hacia el final de la Introducción a la *Fenomenología*, Hegel establece la estructura de la «conciencia» —y nada parecido se encuentra en la obra referido a nociones como las de «autoconciencia», «razón» o «espíritu»— del siguiente modo: «Esta [la conciencia] *diferencia* algo de sí, con lo que al mismo tiempo se *relaciona*; o tal como se suele expresar esto: *es algo para ella*; y el lado determinado de este *relacionar* o del *ser* de algo *para una conciencia* es el saber. Pero de este ser para otro diferenciamos el *ser en sí*; lo relacionado con el saber es diferenciado del mismo modo de él y puesto como existiendo también fuera de esta relación; el lado de este en sí se llama *verdad*».[15]

La conciencia es presentada como un proceso reflexivo de autointerpretación y la búsqueda de la verdad es constitutiva de su modo de ser. Toda conciencia es conciencia de algo, pero también en forma concomitante de alguien. La conciencia de sí no es algo que se presenta recién en la sección siguiente. En la medida en que ella «diferencia de sí algo con lo que al mismo tiempo se relaciona», un saber de sí misma, por primario que fuese, ya debe estar presente desde el principio. Más aún, su propio «yo» es para ella, tal como se muestra desde el primer capítulo, solo un ejemplo[16] de una subjetividad posible, de modo que la conciencia misma —y aun cuando ella no es consciente de su propia estructura sino de lo que se da en ella— dispone desde el principio de cierta noción de intersubjetividad. El concepto de experiencia describe un proceso a la vez activo y pasivo que presupone la identidad del sujeto que la ejerce y la padece, en términos de Hegel «la unidad de la autoconciencia consigo misma».[17]

Cabe preguntarse entonces qué es lo nuevo que trae consigo la sección «Autoconciencia» tanto en la *Fenomenología* como en su posterior tratamiento en la *Enciclopedia* y de qué manera esta noción está relacionada con la de identidad personal a fin de establecer una comparación con la concepción de la ipseidad en Ricoeur.

Lo que en el pasaje de la sección dedicada a la autoconciencia cambia, es por lo pronto el tema —lo que aquí aparece es una teoría acerca de la formación de la

---

[15] *Phänomenologie des Geistes*, *o.c.*, p. 76.

[16] *Cf. ibid.*, p. 86s.

[17] *Ibid.*, p. 138.

autocomprensión en contextos de interacción entre: (a) el sujeto como ser vivo y su medio circundante —o sea el sujeto corporal e instintivo (*die Begierde und ihre Befriedigung*); (b) individuos entre sí en estado de naturaleza —que Hegel elabora con su célebre noción de «reconocimiento» (*Kampf um Anerkennung*)—; y (c) aspectos antinómicos que describen un conflicto llevado al interior del sujeto mismo cuya resolución conduce a la voluntad general («Ich, *das* Wir, *und* Wir, *das* Ich *ist*»).[18]

Lo que Hegel describe en la sección «Autoconciencia» no es la modificación de la estructura y dinámica de la conciencia sino la explicitación de sus rasgos constitutivos en la medida en que lo que cambia es su autointerpretación en función de las mencionadas experiencias de interacción. Lo que se forma aquí tampoco es la autoconciencia como tal puesto que desde el principio se trata de «una autoconciencia para otra autoconciencia» («*Es ist ein Selbstbewußtsein für ein anderes Selbstbewußtsein*»).[19] Lo que está en juego es el modo en que esta modifica la forma en que se entiende a sí misma y actúa de acuerdo con ello.

En la Sección 3 del Estudio X de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur se dedica a analizar la «dialéctica entre ipseidad y alteridad».[20] En ella pueden constatarse notables analogías pero también significativas diferencias con el tratamiento hegeliano de la autoconciencia. En efecto, a la temática de la vida y la apetencia en Hegel corresponde en Ricoeur el capítulo (a) en que se ocupa del problema del cuerpo propio o la carne,[21] a la noción de «reconocimiento» en la *Fenomenología* el capítulo (b) de *Soi-même*, cuyo título es «la alteridad de otro».[22] Por último, a la sección que Hegel en la *Fenomenología* llama «Libertad de la autoconciencia» y que trata las figuras del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada, pero que en la *Enciclopedia* denomina «g. La autoconciencia general» (*g. Das allgemeine Selbstbewußtsein*),[23] corresponde en Ricoeur el capítulo c dedicado a la conciencia moral.[24] Conviene que nos detengamos ahora en estos análisis.

---

[18] *Ibid.*, p. 144s.

[19] *Ibid.*, pp. 144, 146.

[20] *Soi-même...*, *o.c.*, p. 367.

[21] *Ibid.*, p. 369ss.

[22] *Ibid.*, p. 380ss.

[23] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, *Werke* 10, ed. Moldenhauer/Michel, *o.c.,* 1970, § 436, p. 226.

[24] «c. La conscience», *Soi-même...*, *o.c.*, p. 393ss.

Ante todo, se debe tener en cuenta que el pensamiento de Ricoeur, si lo entiendo correctamente, está encaminado a radicalizar la alteridad: lo otro, o el otro, no son algo exterior al ser del sujeto sino que forman parte constitutiva del mismo. Dada la tendencia del autor a exponer sus ideas como comentario marginal a una multiplicidad de lecturas, lo que sigue no puede ser sino una simplificación a fin de destacar las tesis principales.

En el caso del cuerpo, desfila ante nosotros la recepción de la obra de Husserl, Merleau-Ponty, Maine de Biran, Michel Henri, pero también Heidegger, entre otros. La distinción principal que establece Ricoeur aquí siguiendo al Husserl de la V *Meditación Cartesiana*, es la de «cuerpo» (*Körper*) y la de «cuerpo propio» o «carne» (*Leib*).[25] El cuerpo es establecido como la primera alteridad constitutiva de la ipseidad. En tanto fuente de las sensaciones es el mediador entre mi subjetividad y el mundo,[26] en tanto instrumento de mis acciones es condición de mi libertad pero también es aquel fondo extraño, pasivo de mí mismo, que escapa a mi voluntad y en el que se hace patente el *sufrimiento* —un concepto central en los análisis de Ricoeur que no encuentra su paralelo en Hegel. Si bien aquí el sufrir es localizado en el ámbito del cuerpo propio, «excede el dolor físico».[27] Con razón ve Ricoeur en el sufrir ya una categoría intersubjetiva en la medida en que es ejercido a otros y por otros.[28]

Por el contrario, lo que se echa de menos en el texto es un tratamiento paralelo del placer —para el cual sí hay un *pendant* en Hegel—, y en general de todo aspecto instintivo. En este sentido, la filosofía del espíritu de Hegel está curiosamente más cercana al naturalismo contemporáneo al situar al hombre ante todo como un ser apetente (*Begierde*) en el marco de una filosofía de la vida y de la naturaleza en general. El espíritu se constituye en Hegel, por cierto, en oposición a la naturaleza, pero en esta oposición en tanto proceso de negación ella le es esencial —recordemos el valor de la vida para quien luego adoptará el papel de siervo en la lucha por el reconocimiento. En Ricoeur, en cambio, el sujeto aparece desde el principio ya como «carne»,

[25] *Cf. ibid.*, p. 374. La traducción de *Leib* por «carne» es de por sí significativa por sus reminiscencias bíblicas; en esto Ricoeur sigue la traducción de francesa de D. Franck, citada en la nota 2 de *Soi-même...*, p. 374. *Cf.* al respecto el comentario de Ricoeur: «La Cinquième *Meditation Cartésienne*», contenido en su libro: *À l'école de la phénomenologie*, París: Vrin, 1986, p. 197ss.

[26] *Soi-même...*, *o.c.*, p. 372.

[27] *Ibid.*, p. 370s.

[28] *Ibid.*

como un ser, para usar una expresión de Heidegger, «caído»[29] en la naturaleza, para el cual esta parece significar principalmente un obstáculo.

En la segunda sección del Estudio X: «b. L'altérité d'autrui», Ricoeur se ocupa de la alteridad real, o sea de la heterogénea alteridad ajena. Si bien el proyecto de Ricoeur apunta a superar el fundamentalismo cartesiano sobre la base de una teoría inspirada en parte en el mismo Husserl,[30] con lo que nos enfrentamos aquí no es tampoco con el otro en carne y hueso, sino en todo caso con un triple modo en que nos es dada *la vivencia del otro*: (1) a través de la interlocución, a través de (2) la adscripción de responsabilidad que el otro realiza de nuestras acciones y, por último, (3) por la capacidad de entender nuestras vidas en función de la posibilidad de identificación con los personajes de la narración literaria o histórica.[31]

El capítulo está estructurado de acuerdo con una doble polémica frente a dos teorías que para Ricoeur en el fondo se complementan. Por un lado, contra la egología del sujeto trascendental de Husserl que intenta acceder al otro mediante una «transposición analógica» del *ego* al *alter ego*; por el otro contra la filosofía de Levinas que da prioridad absoluta al otro en tanto me interpela y convoca moralmente.

Según el autor, el mismo Husserl habría superado su propio *Ansatz* al descubrir en el fracaso de una fundamentación puramente analógica un modo de darse originario, «aperceptivo», del otro: el cuerpo ajeno es percibido de modo «prerreflexivo», «antepredicativo», al modo de una «síntesis pasiva» como «carne» y por lo tanto como una «trascendencia inmanente»[32] que excede o transgrede la esfera de lo propio. Con todo, lo fructífero de la fenomenología radical del *alter ego* en Husserl residiría, según Ricoeur, en el plano gnoseológico, ya que el otro no es, tal como lo admite, verdaderamente derivado sino «presupuesto», pero sus actos solo se vuelven comprensibles por una «transferencia de sentido» que lo convierte en mi «semejante».

Es, por el contrario, en la filosofía de Levinas, donde el otro se manifiesta desde «la *exterioridad* radical» de la interpelación moral, inasimilable a mi representación, que Ricoeur encuentra a la vez una «fenomenología alternativa»[33] y una unilateralidad complementaria. Aquí el otro se presenta desde la dimensión ética bajo la figura

[29] *Cf. ibid.*, p. 378.
[30] *Cf.*, sobre esto, *ibid.*, p. 373.
[31] Para todo esto, *cf. ibid.*, p. 380ss.
[32] *Cf. ibid.*, p. 382ss.
[33] *Ibid.*, p. 388ss.

de una autoridad inapelable.[34] Lo que faltaría en Levinas es la simetría dialógica de la relación con el otro, ya que en todo caso uno mismo es un otro para el otro. Como quiera que fuese, no puedo entrar a analizar aquí esta doble controversia de Ricoeur con Husserl y Levinas.

Lo que me llama la atención de su tratamiento del otro, en contraste con el de Hegel, es la *total ausencia de conflictividad*, de «contradicción». No es casual que el paradigma para reflexionar acerca de las condiciones de la socialidad no sea en Ricoeur el estado de beligerancia hobbesiano, como en Kant y en Hegel, sino la teoría aristotélica de la amistad[35] tal como es expuesta en la *Ética nicomáquea* (libros VIII-IX). A diferencia del individuo del que Hegel trata en la *Fenomenología* bajo el título «Autoconciencia», para el que la aparición del otro se presenta ante todo como amenaza y desafío, el individuo de Ricoeur es un ser por naturaleza dialógico, un ángel caído que sabe que cuenta con el otro. Un sujeto que paradójicamente es para sí mismo un otro pero para el que el otro, real es ya de antemano un prójimo.

Hegel hace surgir la necesidad de la ética y de las instituciones a partir de un trasfondo de inmoralidad y transgresión siempre al acecho, pero para la convivencia de los sujetos *ipse* de Ricoeur, tal como aparece en este capítulo, los imperativos de la ley justa parecen estar de más.

Si bien en un texto posterior Ricoeur se ve en la necesidad de hacer explícitos dos sentidos del «otro», interpersonal e impersonal, así como de introducir con más precisión que en *Soi-même*[36] la figura de un tercero, como mediador del conflicto en el origen de las instituciones sociales,[37] la imagen del otro, tal como se presenta aquí, resulta difícil de reconciliar con la violencia de la que da cuenta el autor como un poder siempre posible ejercido sobre el otro y por lo tanto también por él.[38]

---

[34] Para la polémica con Levinas, *cf.* también los ensayos de Ricoeur: «Emmanuel Levinas, penseur du témoignage» en el volumen colectivo: *Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas*, Boudry-Neuchâtel: La Baconnière, 1989, y *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, versión española de Alberto Sucasas, Barcelona: Anthropos, 1999.

[35] Este tema es desarrollado por Ricoeur en el Estudio VII del libro: «Le soi et la visée éthique», p. 213ss.

[36] *Cf.* p. 227ss.

[37] En el «Avant-propos» a *Le Juste*, París: Esprit, 1995: «L'autre, selon l'amitié, c'est le *toi*, l'autre selon la justice, c'est le *chacun*...», p. 14s. *Cf.* el ensayo contenido en el mismo libro: «Sanction, réhabilitation, pardon», p. 195ss.

[38] *Ibid.*, p. 18s. Ya en *Soi-même...*, *o.c.*, Étude VIII, p. 256s.

Mientras que en Hegel las experiencias del temor a la muerte, el sometimiento a la voluntad ajena, la dominación y la disciplina del trabajo sirven como modelos teóricos para pensar un ineludible proceso de conquista de sí y de formación de la autonomía en el marco de instituciones sociales,[39] la identidad del individuo en Ricoeur se desarrolla sin rupturas, sin dinámica, es la mismidad de un sujeto moral ya constituido o que se mantiene por la fidelidad a sí mismo y a la palabra empeñada. Es precisamente el compromiso de cumplir una promesa lo que permite al sujeto superar de alguna manera la dispersión del tiempo y establecer su «ipseidad». La cuestión de la identidad se convierte así en la de un mandato moral que es presupuesto y ontologizado.[40] La única evolución en la comprensión de sí que parece poder tener lugar en él, es la de la reflexión ética que se produce en ocasión de la recepción de la narración, que Ricoeur caracteriza como «laboratoire du jugement moral».[41] Es que el modo de existir de la ipseidad[42] está concebido aquí desde la perspectiva de un sujeto de la acción y particularmente de la acción ética en el sentido de praxis.[43] Lo que falta, como veremos, es el sujeto cognitivo.

En el último apartado del *Étude* X: «c. La conscience», Ricouer tematiza lo que considera la tercera instancia de la presencia del otro en el sí-mismo. Se trata por cierto de la conciencia moral (*das Gewissen*), es decir, de la acepción de la palabra conciencia cuando hablamos de la buena o mala conciencia, de los remordimientos de conciencia o, como en la metáfora que Ricoeur retoma de Heidegger, la «voz» de la conciencia.[44] No resulta fácil abrirse paso en la laberíntica exposición. El capítulo contiene una serie de complejos análisis en los que se reexaminan principalmente los parágrafos de la segunda parte de *Sein und Zeit*, dedicados a la noción de *Gewissen*, el capítulo de la *Fenomenología del espíritu* dedicado a la *moralische Weltanschauung*, la segun-

[39] Sobre la dialéctica del reconocimiento en Hegel *cf.* Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/Munich: Alber, 1979 y Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

[40] Ricoeur dedica tres *Études* de *Soi-même...* (VII, VIII y IX) a la discusión y dificultades para el desarrollo de una teoría ética, pp. 199-343.

[41] *Ibid.*, p. 167.

[42] *Cf. ibid.*, p. 351ss.

[43] Según Ricoeur la categoría de acción desempeña en su filosofía el papel que la noción de *Sorge* en la de Heidegger, *cf. ibid.*, p. 359ss.

[44] *Ibid.*, p. 393ss.

da disertación de la *Genealogía de la moral* sobre *die Schuld* y *das schlechte Gewissen*. Me limito aquí a exponer algunos aspectos de las ideas centrales del autor. La estrategia argumentativa me parece ser la siguiente. Se trata de recuperar la auténtica dimensión moral que el análisis de Heidegger ha arrebatado a la noción de *Gewissen* con ayuda del concepto de «conminación» (*injoction*) de Levinas, tamizado con todas las reservas críticas que proveen la lectura de Nietzsche y la crítica de Hegel al moralismo desarraigado del mundo, y de rescatar también a la conciencia moral de su explicación puramente psicológica tal como se presenta en la noción freudiana del superyó. La conciencia moral es una voz interior propia y a la vez ajena que me increpa pero que también puede y debe articularse argumentativamente en el sentido de la *phrónesis* de Aristóteles.[45] Para Ricoeur la conciencia moral en tanto instancia interior del ser conminado por otro es una parte constitutiva de la ipseidad.[46]

La originalidad del pensamiento de Ricoeur radica en colocar al otro y su extranjeridad en el interior de sí mismo en contraposición a la presunta autotransparencia y autoposesión del yo moderno. El planteo recuerda a Hegel por varios aspectos, pero muestra también significativas diferencias. Una de ellas es que la ajenidad de que trata Ricoeur no es una fase de un proceso de desgarramiento que conduce luego a alguna forma de superación sino esencialmente constitutiva e inabolible.

Por una parte, hay una serie de puntos en común entre el pensamiento de ambos autores que solo puedo señalar de paso en este contexto. Como señalé al principio, en ambos se da una opción por un pensamiento reflexivo. El ideal ético propuesto en *Soi-même comme un autre*: «la vida buena con y para otro en instituciones justas» coincide a mi juicio en líneas generales con el proyecto de la *Filosofía del derecho* de Hegel, si es que no está inspirado directamente en él.[47] Por otra parte, falta en Ricoeur una filosofía de las instituciones sociales y políticas, equivalente a la teoría hegeliana del «espíritu objetivo».

Ambas concepciones corresponden a situaciones epocales diferentes. Los análisis de Ricouer complementan a los de Hegel al poner el énfasis en la fragilidad y contingencia de la existencia y el saber, en la pasividad del sufrimiento, aunque también en la condición dialógica y en la rehabilitación de la teoría aristotélica de la

[45] *Ibid.*, p. 406ss.

[46] *Ibid.*, p. 409ss.

[47] *Cf.* el Estudio VII: «Le soi et la visée éthique», *o.c.*, p. 199ss. Son numerosas las alusiones a la *Filosofía del derecho* y a la *Fenomenología* a lo largo de la obra.

amistad. Pero la diferencia fundamental radica a mi juicio en que en Hegel la «autoconciencia» es también una forma de «conciencia», mientras que en Ricoeur *falta un lugar para el sujeto cognitivo*. Este aparece asimilado al sujeto práctico. Pero el sujeto es siempre algo más que su identidad personal. Para ser alguien es necesario también ser algo. Es *la experiencia de su universalidad* lo que le permite al sujeto comprender los avatares de su identidad narrativa del mismo modo que otras biografías. Hay un aspecto esencial de la otredad interior de la que Ricoeur no da cuenta y es que el individuo no se identifica del todo consigo mismo, el sujeto que la tradición moderna llama «yo» es concebido por Hegel en la indisoluble ambigüedad de su particularidad y su carácter universal. Por más que la certeza del «testimonio» esté siempre corroída por la sospecha posible, se trata de una forma del saber: el sujeto es también extraño para sí mismo en el sentido de que entiende su vida como la de un destino posible, con el que puede identificarse pero con el que también mantiene una distancia interior.

Hegel y el moralismo

Carlos Pereda
Universidad Nacional Autónoma de México

«Moralismo» y «moralista» son palabras que hacen referencia a cierta desmesura. ¿Se dispone de alguna caracterización general de *esa* desmesura? Para comenzar exploraré las siguientes dos propiedades:

a) La moral es una forma de creer y actuar de acuerdo con criterios, usando la palabra «criterio» en el sentido formal: como una condición precisa, fija y general. Me refiero, pues, a lo que podemos llamar «criterialismo»: se busca la obediencia mecánica de algunas reglas de conducta.
b) La moral es una forma de creer y actuar «totalista» pues sus reglas procuran abarcar *toda* la vida de la persona. Así, la moral no se conforma con prescribir o prohibir ciertas maneras de desear, creer y actuar: elimina incluso el posible conjunto de creencias y conductas indiferentes respecto de la moral.

Estas dos propiedades, «criterialismo» —actuar aplicando mecánica o casi mecánicamente reglas universales en tanto criterios precisos, fijos y generales— y «totalismo» —respaldar que la moral debe dominar el todo de una vida—, han recibido fuerte aprobación. Hablaré de un «moralismo bien intencionado» respecto de la

posición que sostiene que no hay genuina moral que, cuando menos, no incluya esas dos propiedades. Por un lado, el moralista bien intencionado defiende que es propio de la reflexión moral considerar reglas como «decir la verdad» o «hay que cumplir las promesas» como condiciones precisas, fijas y generales porque cualquier persona tiene el deber de decir la verdad o de cumplir sus promesas de manera automática, independientemente de la situación en que se encuentre. Por otro lado, ¿acaso la moral es cuestión de horas o de días, y no, más bien, tiene que estar presente en todas las horas y en todos los días de la vida?[1]

Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*,[2] al examinar cómo se «con-figuran» las mentalidades colectivas o, si se prefiere, al reflexionar sobre ciertas actitudes generales que involucran fuertes y relativamente estables articulaciones de deseos, creencias y emociones, usa la expresión «visión moral del mundo» que, si no me equivoco, es otra manera de referirse a lo que denominé «moralismo bien intencionado». Hegel reconstruye la «visión moral del mundo» a partir de una lectura de Kant (y de lectores suyos como Fichte).

Un tanto independiente de Hegel, comienzo por reconstruir ese moralismo bien intencionado también a partir de una lectura de Kant (I). Prosigo caracterizando otros dos tipos de moralismo, el moralismo sentimental y el moralismo terrorista (II), para detenerme luego a observar cómo Hegel elabora ese continuo de moralismos (III). Finalmente, acabo subrayando cómo todo moralismo es ciego a cualquier aprendizaje (IV).

I

Una formulación del moralismo bien intencionado la encontramos en cierta manera de leer la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.[3] Detengámonos un poco en el

[1] Este trabajo recoge las reflexiones contenidas en mi libro *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura*, Madrid: Visor, 1998, en el capítulo 2 de la segunda parte: «Cuatro tipos de moralismos», pp. 113-134.

[2] Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en: *Theorie Werkausgabe*, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, tomo 3 (traducción castellana de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1966).

[3] Kant, Inmanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en: *Werke in sechs Bänden*, editado por W. Weischedel, Darmstadt, 1968, tomo 6 (traducción castellana de M. García Morente, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946).

imperativo categórico: «Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal».[4]

Una propuesta tradicional de interpretar el imperativo categórico, lo que se podría llamar el «modo criterial» de interpretarlo, satisface plenamente las necesidades del moralista bien intencionado. Se piensa esta metarregla como un criterio preciso, fijo y general del juicio, algo así como un *test* de la aritmética elemental (digamos, la llamada «prueba del nueve»): ello permite operar con esta regla como principio moral de no contradicción. Sin embargo ¿por qué no se podría ser consistentemente vicioso, corrupto, depravado...? Incluso cuando se acepta identificar moralidad y consistencia, hay dificultades que de manera directa atañen a la aplicación concreta del imperativo categórico. Según tal imperativo se debe aceptar una regla si, y solo si, la podemos universalizar. Pero ¿cómo se determina si en cierta situación se aplica una regla y no otra? Supongamos que una persona cree que es universalizable la regla: Hay que ayudar a los demás cuando estos se encuentran en desgracia.

Ahora bien, esa persona tiene frente a sí un mendigo y se pregunta: ¿debo darle mi saco? La persona podrá deliberar y objetarse que tal situación no cae bajo la regla anterior, sino bajo otra regla igualmente universalizable:

Hay que ayudar a los demás cuando estos se encuentran en desgracia, salvo que esta ayuda me perjudique injustamente a mí mismo.

Nos topamos con otras dificultades respecto del modelo criterial. En relación con cualquier situación se dispone de una serie de descripciones verticalmente opcionales: cualquier situación S es una instancia de una clase mayor de situaciones S' que, a su vez, es una especie mayor de situaciones S'' que... y así, *ad infinitum*. Algo similar sucede con las reglas y las acciones. Por otra parte, no solo disponemos verticalmente de diversas opciones de descripción; también las hay de manera horizontal. En el ejemplo, una persona tal vez podría creer: Esta persona no se encuentra en ninguna situación de desgracia, no quiere trabajar, eso es todo.

¿Cómo podría el principio kantiano ayudar al moralista bien intencionado a elegir una descripción y rechazar otras, para luego llevar a cabo su universalización? Cualquier lector más o menos cuidadoso de Kant insistirá en que no se han considerado dos expresiones claves de la formulación del imperativo: «máximas» y «puedes querer».

[4] BA 52; *o.c.*, p. 51. Trad. p. 71.

Con la palabra «máxima», es casi seguro que Kant no se refiere ni a reglas particulares para una acción particular o procedimientos como «no tomaré en esta cena más que una copa de vino», ni a reglas para cierto tipo de situaciones o preceptos como «en cualquier cena debo tomar solo en tanto ello no debilite el control posterior sobre mis acciones», sino a reglas para una trama de diferentes tipos de situaciones o reglas en tanto directivas de vida como: «no puedo querer actuar de ninguna manera que ponga en peligro mi control posterior sobre el actuar». ¿Qué significa ese «no puedo querer»?

El imperativo categórico, según Kant, puede condenar una acción de manera interna o externa. Hay contradicción interna cuando la persona no puede pensar que se universalice la máxima de su acción: nadie, sin contradecirse, podría querer que mentir se convierta en ley universal, pues en ese caso sería ya imposible mentir; el acto de mentir vive como resultado de una excepción: en un mundo de puros mentirosos —si fuese posible pensar en el lenguaje de tal mundo— la mentira dejaría de tener valor e incluso sentido. Algo similar sucede con el acto de prometer o el de tener esclavos; en cualquiera de estos ejemplos universalizar la máxima produce contradicción interna: incoherencia conceptual.

En cambio, hay contradicción externa cuando al universalizar una máxima, si bien no se causa incoherencia conceptual, se desencadena lo que podría llamarse «incoherencia del agente racional»: la persona se niega en tanto agente racional. Consideremos que un agente universaliza la máxima de la no benevolencia. Sin duda, se puede pensar un mundo de personas no benevolentes; no obstante, ¿puede un agente racional querer tal mundo? Un argumento que tal vez respalde la respuesta negativa es el siguiente: si una persona se niega a ayudar cuando otros lo necesitan, debe estar dispuesta a que nadie la ayude cuando ella lo necesite. Pero un agente racional querrá disponer al actuar de todos los medios para lograr sus fines y, por lo tanto, querrá que lo ayuden si lo requieren los fines que se ha propuesto. El moralista bien intencionado podrá, así, paso a paso, evaluar sus directivas de vida. Pero, ¿lo hace a partir de un modelo criterial?, ¿aplica, en realidad, de manera casi automática condiciones precisas, fijas y generales?

Vayamos a la segunda propiedad del moralismo bien intencionado, lo que llamé «totalismo». Se indicó que la palabra «totalismo» señala el hecho de que la moral domina *cada* momento de la vida de una persona.

Por lo pronto, parecería que una moral digna de su nombre aspira a ofrecer reglas suficientemente abarcadoras para conseguir responder preguntas tales como: «¿qué debo, en general, hacer?» «¿Cómo debería vivir?» «¿Qué clase de persona debo ser?»... Ahora bien, si se piensa que estas preguntas y sus respuestas son, a su vez,

preguntas y respuestas muy importantes, la moral tendrá que impregnar de algún modo toda la vida de una persona. Podemos hablar en este caso de un «totalismo de primer orden». No obstante, no es este el único sentido en que se puede hablar de «totalismo».

En efecto, si con respecto a las creencias y a las acciones el valor moral es un valor prioritario de nuestras vidas, parecería que cuanto más se cumplan estas reglas universales tanto mayor será el valor moral de la persona que las cumpla. Quiero decir: parecería que cada persona no solo debería tener en cuenta la moral con respecto a la totalidad de su vida, sino que también debería ser tan moral como le fuera posible. De esta manera, el hecho de limitar la moral solo resultaría de aspectos deplorables de la naturaleza humana, como el egoísmo, el autoengaño, la debilidad de la voluntad y la falta de imaginación, o, como propuso Rousseau, de aspectos deplorables con que la vida en sociedad nos «marca» (en el sentido de: «estigmatiza»). En cualquier caso, según este «totalismo de segundo orden», aunque el valor moral, de hecho, reciba restricciones (psicológicas o sociales), estas no poseen justificación. De derecho, pues, no se debe admitir ninguna subordinación del valor moral. Sin embargo, ¿ambos «totalismos» son defendibles?

Frente a estos argumentos del moralista bien intencionado tal vez surja cierto fastidio al pensar en una persona que anda por la vida aplicando con escrupulosidad un *test* de conducta y, así, complicándose la cabeza pensando si ciertas máximas se contradicen o no, y cómo se contradicen, y ello a cada momento. O, más bien, cuando se tiene en mente este tipo de moralista, tendemos a pensar con desagrado en un robot incapaz de reflexionar.

Sin embargo, el hecho de que frente al moralista bien intencionado se dude si realmente se trata de un ideal atractivo, de una forma de vida recomendable, no implica ya un argumento en contra de ese ideal. Quizá la zozobra surja de que el moralista bien intencionado nos avergüenza al obligarnos a reconocer, en contraste con el paradigma que propone, vicios y debilidades por otros valores no morales que también nos tironean. Por eso, en el disgusto ante cierto moralismo bien intencionado, tal vez se encuentre una vez más en obra el mecanismo del resentimiento: se desprecia lo que se sabe que no se puede alcanzar. ¿Necesariamente?

Supongamos que el moralista bien intencionado tenga una completa pureza de motivos y sea, de esta manera, no hipócritamente «imparcial» sino imparcial de manera genuina en su aplicación del principio de universalidad. Sin embargo, esa genuina imparcialidad le impediría tomar en serio las personas *en tanto* personas diferentes: un moralista bien intencionado es incapaz de distinguir entre sus varios papeles como ciudadano o ciudadana, padre o madre, hijo o hija, esposo o esposa, amigo o

amiga, colega. ¿Acaso una persona no se individualiza de varias maneras, y cualquier identidad es una identidad en conflicto entre varios papeles que compiten por su fidelidad?

Pero, ¿se quiere vivir en una sociedad en donde la amistad y el amor han desaparecido, y con ellos los compromisos con cierta inevitable parcialidad, e incluso con la honra de esa parcialidad que tal virtud conlleva? ¿El respeto a la humanidad acaso sustituye nuestros afectos más «cara a cara»: más intensamente personales? ¿Y qué hacer cuando estos entran en conflicto con aquel? ¿Acaso la virtud de la imparcialidad, si se formula como la aplicación mecánica de condiciones precisas, fijas y generales no se transforma con facilidad en una forma más de ceguera moral: en el vicio de la falta de percepción moral para atender en concreto a quien tengo frente a mí?

Además, si se debe ser todo lo moral posible, con dificultad se podrá justificar que se tengan otros intereses, junto al interés moral, por ejemplo, intereses ornamentales, como disponer de una maceta con geranios o comprarse una camisa azul marino, o intereses en diversiones como bailar tango, o intereses deportivos, o incluso intereses políticos, o intereses estéticos propiamente dichos, o intereses científicos o técnicos. Pues a partir de la premisa del totalismo de segundo grado —el valor moral es el valor que no admite ninguna subordinación— sería arduo defender que el cultivo de talentos no morales puede también valer frente a intereses morales tan urgentes como erradicar el sufrimiento y la injusticia.

La última afirmación no es del todo verdadera y confunde: el moralista bien intencionado no tiene por qué ocuparse con ser moral «en todas las horas y en todos los días» de su vida o «totalismo homogéneo». En algún sentido, tal moralista podría también justificar algunos intereses no morales, incluso el cultivo de talentos para nada morales. No obstante, lo importante en este contexto es distinguir, por un lado, la clase de vínculo que establece el moralista bien intencionado entre los valores no morales y los valores morales y, por otro, cómo esos mismos vínculos se formulan a partir de un punto de vista no moralista.

Un moralista bien intencionado tal vez indicará que comprarse una corbata de seda o bailar rumba o nadar o leer poemas son maneras de expresar la agresividad y así, supongamos, de mejorar el carácter. De modo similar, también se podrían justificar intereses políticos, científicos, técnicos... en tanto medios para un posible actuar moral. En este caso, se podría hablar de un «totalismo heterogéneo»: la moral permanece como la instancia decisiva de una vida, pero «decisiva» no como «omniabarcadora», «determinante a cada paso», sino en el sentido de «decisoria».

Sin embargo, dejando de lado la casi segura hipocresía o simples vaguedades que se expresarían al formular tales vínculos entre valores morales y no morales, si

en verdad frente a cada valor no moral se pregunta cómo se subordina dicho valor de su respectivo valor moral, es probable que nos volvamos insensibles a los valores no morales. Quien *realmente* guste de bailar tango no lo hará como una forma entre otras de terapia psicológica; a su vez, sería muy pobre el gusto musical de aquel a quien solo le interesara Mozart porque su música puede aliviar el sufrimiento ajeno; es difícil imaginar un científico al que de manera exclusiva le importe investigar por la aplicación técnica, moralmente correcta, de sus descubrimientos.

Esto significa, a partir de un punto de vista no moralista, que los valores no morales dejan de conformar instrumentos —contingentemente sustituibles— encaminados a conseguir otros valores, para aparecer en tanto presencias valiosas en sí mismas. Por eso, podemos decir: mientras para el moralista bien intencionado los valores no morales, en el mejor de los casos, solo pueden ser *herramientas*, para un punto de vista no moralista, muchos de estos valores son, ante todo, *presencias*, posibilidades de vida.

A su vez, al empobrecimiento del mundo, resultado de la mirada del moralista bien intencionado que reduce toda presencia a herramienta de la moral, corresponde un estrecharse del carácter del moralista bien intencionado. En general se piensa, y creo que con razón, que es parte de un carácter maduro y rico poseer varios intereses. Los intereses políticos, científicos, técnicos, estéticos..., no son, uno por uno, constituyentes necesarios de eso que llamamos una «buena vida», o si se prefiere, no son constituyentes de la felicidad, pero en ausencia de *todos* ellos, nos encontraríamos con una vida apretada, sin anchura, sin horizontes.

El moralismo bien intencionado parecería, así, una fuerza que nos empuja a la «vida buena», a la vida digna, *en tanto* nos aleja de cualquier vestigio de la «buena vida», de una vida feliz, ignorando que hay conexiones muy profundas entre una y otra.

Además, si tenemos en cuenta el uso del principio de universalidad en tanto generalización efectiva de una forma de vida, la situación quizá se ensombrece todavía más. Una sociedad de personas dominadas de modo exclusivo por el interés moral, ¿no sería una comunidad cerrada con tendencia al fanatismo? ¿No se trataría acaso de una asfixiante Secta de Monótonos? ¿Ganaríamos con un mundo poblado únicamente por militantes morales, sin Madame Curie y sin Einstein, sin Picasso y sin Virginia Woolf, sin Stravinsky, sin Borges y sin Juan Rulfo, sin Wittgenstein y sin los Beatles, sin Marilyn, sin Chaplin, sin Agustín Lara y sin Cantinflas...?[5]

[5] *Cf.* el importante trabajo de Susan Wolf, «Moral Saints», en: *Journal of Philosophy*, 79 (1982).

Hemos introducido ya dos críticas al moralismo bien intencionado. Reitero:

Primera crítica: se empobrece y estrecha desmedidamente el carácter de las personas.
Segunda crítica: se empobrece y estrecha desmedidamente la constitución de la sociedad.

Pero los ataques al moralismo bien intencionado no se acaban con estas dos críticas.

II

La historia constantemente hace y deshace sus «figuras»: las mentalidades colectivas. Pensemos, pues, en el moralismo bien intencionado como una «figura» inestable. Sin embargo, esa mentalidad colectiva, ¿en qué se puede convertir con facilidad? Según la *Fenomenología del espíritu*, y esta es la *tercera crítica* al moralismo bien intencionado que busco explorar, si se presiona al moralismo bien intencionado, su forma débil de reaccionar produce lo que Hegel llama las «almas bellas», el moralismo sentimental. No obstante, hay también una forma fuerte de reaccionar, el terror. Olvidaré de nuevo a Hegel y sus argumentos para atender a estos dos nuevos tipos de moralismo: el «moralismo sentimental» y el «moralismo terrorista».

¿Qué se entiende por «moralismo sentimental»? La manera de creer y actuar de quien a cada paso reacciona llevado por sus «buenos sentimientos», empujado por su «buena fe», por sus deseos de ayudar al prójimo cada vez que este lo necesite. Y todo ello, sin mayores reflexiones ni planes elaborados, con la simple consigna de «hay que hacer algo, hay que hacer algo, mi corazón lo ordena»: emocionarse, pues, como una de las tantas formas de la compulsión. Las «buenas pasiones» sustituyen los criterios precisos, fijos y generales: el moralista sentimental es un moralista bien intencionado que se ha «ablandado». En este sentido, no es difícil comprobar que ciertas circunstancias apropiadas pueden, sin mayores dificultades, transformar al moralista bien intencionado en un moralista que tiene propensión a obrar por impulsos afectivos: una persona «moralmente totalista», alguien que se dedica en cuerpo y alma al servicio de los otros, o al menos que piensa la moral como la instancia «decisoria» de su vida, con facilidad puede ser tentado por la urgencia de una situación (¿y qué situación que importa mucho no es más o menos urgente?) a desatender

el complicado mecanismo de las reglas del moralista bien intencionado y a arrojarse a reaccionar en todo momento como se lo aconseja su generoso palpitar.

Sin embargo, se sabe que el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones. Además, como el mal es multiforme, esta sensibilidad abierta a flor de piel pronto vivirá en perpetuo desconcierto, carecerá de eficacia; a menudo se quedará incluso paralizada por completo. El personaje es conocido: puros y puras que andan por el mundo regalando sus mieles, sus emociones, como si con ello alguien se beneficiase, más allá de sus propios e hipersensibles talantes.

Al respecto no es, creo, difícil defender que para juzgar y actuar con eficacia e incluso —¿por qué no recordarlo?— para sobrevivir, hay que tomar distancia de lo vivido. Con frecuencia incluso se deben echar a andar procesos de des-sensibilización. Por ejemplo, a veces es necesario poner entre paréntesis el dolor y calcular las estrategias pertinentes si se procura ejecutar un plan que evite más dolor: cualquiera que haya vivido una situación de pánico (una inundación, un incendio, un terremoto...) sabe de ello. Otras veces se tiene que aprender incluso a desatender el sufrimiento, como el médico que lleva a cabo una operación; o a relativizarlo, como la enfermera o el trabajador social que se enfrenta cada día con nuevas miserias. Que a partir del «moralismo sentimental» se pierda el sentido de las proporciones de una dificultad y así, la persona se rehúse a cualquier cálculo (al que tal vez se descalifique como «estrategia inmoral», pero que es parte ineludible de todo proyecto responsable), no habla precisamente bien de este tipo de moralismo.

Más peligroso es el otro candidato a tipo de moralismo que busco examinar: lo que llamé «moralismo terrorista». Pero, ¿qué es eso?

Por lo pronto, no hay que olvidar las precisas afinidades con el moralista bien intencionado de aquellos a los que habitualmente suele llamarse «terroristas». Desde el punto de vista histórico, según sus biografías, el terrorista suele provenir de grupos políticos guiados por razones subrayadamente morales y, en no pocas ocasiones, por las mismas razones morales que, en forma no *tan* radical (ni con esa violencia), defendería un moralista bien intencionado. Además, los discursos con los cuales un terrorista a menudo justifica sus acciones en gran medida coinciden con los de un moralista bien intencionado: ponerle fin a la injusticia, ocuparse con los desposeídos y hambrientos, luchar en contra de alguna forma de usurpación.

Por otra parte, el terrorista con frecuencia conserva del moralismo bien intencionado su inmunidad frente a las constantes correcciones que exige la experiencia en un mundo que inevitablemente cambia: ambos tipos de moralismo procuran aplicar, de manera casi automática, ciertos principios precisos, fijos y generales.

La duda que surge es, entonces: ¿qué paso da el moralista bien intencionado para convertirse en terrorista? Arriesgo la siguiente conjetura: ese paso se origina en una abarcadora desilusión, un elaborado desencanto acerca de un actuar simplemente moral. Si no me equivoco, el terrorista es con frecuencia un moralista bien intencionado que ha sufrido un profundo desengaño; la decepción acerca de la efectividad de sus acciones ha desestabilizado sus deseos y creencias. Según esta conjetura, a menudo el terrorista no es más que un moralista bien intencionado que se siente estafado por la «impotencia de la virtud» y que quiere corregir esa impotencia con las armas. La lucha en la ilegalidad se convierte, de esta manera, en lo que se vive como la única posibilidad de acabar de una vez por todas con las deliberaciones sin fin, propias de una moral impotente.

Sin embargo, esta épica, este «accionismo» —otra palabra de desmesura— en su afanosa búsqueda de cambios radicales suele desencadenar —¿paradójicamente?— a la vez una pérdida de contacto con la realidad social y una pérdida de contacto con los valores y las normas morales que, en un principio, pusieron en marcha y justificaron las acciones.

¿Por qué lo digo? Las dos pérdidas de contacto (con la realidad social y con las normas morales), poseen, creo, varias relaciones. Cierto aislamiento inevitable de cualquier grupo ilegal con respecto al mundo exterior suele conducir a sus militantes a interrumpir los procesos de aprendizaje en las circunstancias cambiantes de este mundo e, incluso, a olvidar dichas circunstancias. Por un lado, ya se indicó que la mayoría de las personas vive en medio de conflictos entre sus diferentes papeles como ciudadano, padre, hijo, amigo... Cuando esos conflictos se resuelven *a priori* —se eliminan *a priori*— y el puro interés en la *Causa* predomina y anula cualquier otra consideración, los otros dejan de ser personas y se convierten en Prototipos ideales: el Camarada, el Traidor, el Enemigo, el Compañero de ruta poco fiable... Con estos prototipos ideales, el Militante tiene que «operar». De esta manera, se olvida que detrás de estos Prototipos hay personas multidimensionales con las cuales se tiene también que arduamente *convivir*.

Por otro lado, la presión del mundo exterior (que tenderá a convertirse en un «todo» hostil) poco a poco irá reduciendo las argumentaciones prácticas en el grupo armado a deliberaciones puramente estratégicas sobre la sobrevivencia de ese mismo grupo. Así, muy pronto se perderán de vista las deliberaciones normativas acerca de lo que se debe hacer. Más todavía, suele haber un punto en la historia de casi cualquier grupo terrorista en que todo intento de deliberación moral se descarta como mera «voz de los blandos»: esos que ansiosamente buscan una coartada para no actuar.

¿Qué decir de estos tres tipos de moralismo y de sus conexiones? ¿Conforman una misma trama, un circuito continuo en el que las adecuadas presiones harían que el uno se convierta con facilidad en el otro, a la manera de variaciones sobre un tema sostenido? Si no me equivoco, dicho «tema» se formula en el vínculo entre el criterialismo y el totalismo que, como se indicó, son atributos propios del moralismo bien intencionado. Así, la trama de los otros juicios moralistas se originaría en la siguiente situación: frente a los rotundos fracasos del moralismo bien intencionado, alguno de los otros dos tipos de moralismo surgiría como plausible, y para muchos, como inevitable rescate del criterialismo y del totalismo en la moral. ¿Cómo es esto?

El moralismo bien intencionado no es capaz de responder, entre muchas otras, a las siguientes dificultades:

En primer lugar, se descubre como compleja y resbaladiza la tarea de cómo hay que describir una situación —cómo hay que apreciar lo que se tiene enfrente—, y esta tarea no se deja guiar por ningún conjunto de condiciones precisas, fijas y generales.

En segundo lugar, salvo en un puñado de casos como la mentira, la inconsistencia que produce el principio de universalidad posee la forma de una «contradicción externa», de una inconsistencia vaga que nuestras costumbres —que la *Sittlichkeit* de una comunidad—, e instituciones como el derecho, tienen que concretar; una inconsistencia, pues, para cuya formulación no se dispone de condiciones precisas, fijas y generales.

En tercer lugar, la identidad no tradicional de una persona, que es una identidad en conflicto entre diversas voces —ciudadano, padre, hijo, amigo...—, tampoco dispone de condiciones precisas, fijas y generales para elegir de caso en caso entre ellas. Incluso aceptando al principio de universalidad como un principio constituyente de cualquier moral, dificultades como las anotadas hacen patente que la aplicación de tal principio conforma una tarea que dista mucho de ser mecánica: se trata de una aplicación subdeterminada. Precisamente para determinar de algún modo esa subdeterminación se suelen introducir las justificaciones de los otros dos tipos de moralismo.

El moralismo sentimental propondrá llenar esas lagunas que produce la subdeterminación del juicio práctico del moralista bien intencionado con las emociones de cada sujeto concreto. Su justificación: el corazón no se equivoca cuando se abre y tiene que elegir entre el bien y el mal. Será, pues, la espontaneidad de los sentimientos del agente la que decida la descripción adecuada de una situación y de un conflicto, la que otorgue las prioridades a sus «roles», pues esa espontaneidad expresa lo más auténtico de la persona.

En cambio, para el moralismo terrorista toda subdeterminación de la capacidad de juzgar se reduce a un problema estrictamente técnico. Partiendo de que en cual-

quier conflicto se encuentra de antemano clarísima la demarcación entre los bandos, y puesto que quien no está con nuestro bando se sitúa en contra nuestra de un modo absoluto, como «enemigo absoluto», toda descripción y toda jerarquía de roles se encontrará subordinada a ese esquema. De esta manera, el auténtico obrar moral se reduce a formar filas en una guerra de exterminio: el adversario, que ha sido degradado a «enemigo absoluto», debe ser sin más suprimido. Y, junto con él, el «mal del mundo».

De ahí que todo moralismo sentimental o terrorista tienda a sustituir una moral de la autonomía por una moral de la autenticidad.[6] Con el propósito de reafirmar la continuidad de estos tres tipos de moralismo, exploremos todavía cómo Hegel elabora la peligrosa inestabilidad del moralismo bien intencionado.

III

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel indica que es el presupuesto antropológico del moralismo bien intencionado —de la «visión moral del mundo»— lo que conduce, por lo menos, a algunas de estas transformaciones, y en la *Filosofía del derecho*,[7] que es el presupuesto social.

La *Fenomenología del espíritu* constituye, *grosso modo*, el —¿desproporcionadamente ambicioso?, ¿delirante?— intento de reconstruir lo que se ha aprendido en la historia: cómo se hace y deshace una persona, cómo se hace y deshace una sociedad, cómo se hacen y deshacen el saber y la reflexión; además, qué múltiples interrelaciones se establecen entre estas empresas.

[6] *Cf.* Giusti, Miguel, *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999. Recomiendo leer en este libro el capítulo 6, «El terror de la moral. Sobre los análisis hegelianos de la acción individual», como el trasfondo hegeliano de las reflexiones más sistemáticas contenidas en el capítulo 15, «La cultura de la autenticidad: entre el narcisismo y el fundamentalismo», que es otra manera de decir: entre las «almas bellas» y el terror.

[7] Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: *Theorie-Werkausgabe o.c.*, tomo 7 (traducción castellana de Alfredo Llanos, Buenos Aires: Siglo XX, 1987).

A diferencia de una fenomenología que intenta describir tres tipos de moralismo, Hegel cuenta varios relatos para formular las conexiones entre el moralismo bien intencionado, el moralismo sentimental y el moralismo terrorista.[8]

Simplifico casi hasta el vértigo la narración de Hegel (aunque, espero, sin sucumbir en el vértigo simplificador): en la Ilustración francesa se ha descubierto de manera enfática la autoconciencia de cada individuo, su autonomía. No obstante, los individuos muy pronto reconocen los límites reales de esta libertad, pues cualquier persona, incluso como legislador, solo puede participar de manera limitada en la producción de las acciones. Por eso, la única acción posible de participación por completo universal será la «acción negativa», el acto de rebelión, al cual todos se pueden unir en contra de cualquier usurpador de la voluntad general. Sin embargo, en *este* sentido todo gobierno es un usurpador. Pues ningún gobierno puede ser literalmente general. Así, no hay ninguna medida con la que se pueda juzgar la legitimidad de un gobierno salvo la voluntad general, que en realidad solo se actualiza en aquellos que se encuentran en «revolución permanente» y en su inevitable terror. He aquí el camino que conduce de la Ilustración francesa estilo Rousseau al moralismo terrorista de Robespierre y los jacobinos, un camino en el que, al no producirse más que «desastre y ruina», se echan a perder, según Hegel, todas las aspiraciones republicanas: en lugar del espíritu rejuvenecido que hubiese recreado el saber ético-político de la antigua *polis* griega en las condiciones sociales del individualismo moderno, el moralismo terrorista de la Revolución Francesa lleva a la mayoría de la gente a dirigir su mirada lejos de la política, hacia una subjetiva «visión moral del mundo». ¿En qué consiste, según Hegel, tal moralismo bien intencionado? El argumento con que Hegel lo presenta puede reconstruirse de la siguiente manera:

Premisa 1: La conciencia moral solo se vincula con su deber y le importa exclusivamente este vínculo (una manera de formular lo que llamé «totalismo»).

[8] Si se distingue entre «relatos estrictamente históricos» y «relatos que conceptualmente reconstruyen la historia», cuando se habla en relación con Hegel de «relatos» se hace —se debe hacer— referencia a este último tipo. Por ejemplo, en la sección VI de la *Fenomenología*, Hegel se ocupa de la «concepción moral del mundo» que representa la moral kantiana como la prolongación de las contradicciones sobre la libertad y el terror en la Revolución Francesa, «concepción moral» que, a su vez, es sucedida por la interiorización romántica de las «almas bellas».

Premisa 2: La naturaleza tanto interna —de la persona— como externa —el «curso del mundo»— no interviene en el vínculo entre la conciencia moral y su deber.
Conclusión: A la conciencia moral no le importa la naturaleza.

Dicho con otras palabras: en el moralismo bien intencionado (tal como se lo puede interpretar a partir de *cierta* lectura de Kant), el actuar moral es el actuar que solo tiene en cuenta el deber. Este deber se obtiene a partir de criterios precisos, fijos y generales —criterialismo—, en completa independencia de nuestras «inclinaciones naturales» (de nuestros deseos, emociones, aspiraciones, planes de vida no morales...) y del «curso del mundo». El agente del moralismo bien intencionado es, pues, una persona dividida entre, por un lado, su capacidad de formular creencias racionales, su deber, su proyecto de vida buena y, por otro, sus inclinaciones naturales, sus planes de buena vida, su felicidad: precisamente, este es su presupuesto antropológico antinaturalista.

Pero todo esto es lo que la conciencia moral, según Hegel, *dice* de sí: el discurso en el que se formula y reconoce. Sin embargo, no tenemos por qué creer lo que una «figura del espíritu» o lo que ciertas actitudes generales declaran, así como lo que pensamos sobre las personas no se forma solo con la opinión que esas personas confiesan de sí mismas. Para formarnos una imagen de nuestros semejantes, también tomamos en cuenta cómo actúan y los presupuestos y efectos que poseen sus palabras y sus acciones. De esta manera, a menudo lo que se piensa de una persona es diferente de lo que ella nos dice, e incluso de lo que ella se dice.

A la conciencia moral, propia de la «visión moral del mundo», dice no importarle la naturaleza. Pero cualquier acción depende, para llevarse a cabo, para cumplir su cometido, de la naturaleza, tanto interna como externa. Hegel señala que la conciencia moral no puede renunciar a la felicidad de llevar a cabo las acciones que manda el deber, a la felicidad de realizar la acción que se busca realizar, a la felicidad de la buena vida. Sin embargo, ¿cómo no renunciar a ella si, al renunciar a un presupuesto naturalista sobre las personas, se ha renunciado a la naturaleza? ¿Dónde conseguir las bases para respaldar la felicidad de cumplir con el deber, fuera de la naturaleza?

Renunciando a la naturaleza, la conciencia moral, entonces, busca desesperadamente la felicidad en ciertos postulados del propio pensamiento en tanto se dice: no hay ya necesidad de ocuparse con las consecuencias y circunstancias de la acción, que después de todo se encuentran fuera del control del agente, pues un acto es debido si y solo si la conciencia así se lo ordena... De aquí a una conciencia que solo se alimenta de sí misma y se regodea en ese autoalimentarse, a las «almas bellas», no

hay más que un paso y, previsiblemente, tampoco hay más que un paso de aquí a cualquier moralismo sentimental. Sin embargo, no seguiré el recorrido de este camino. Vayamos al segundo presupuesto.

La *Filosofía del derecho* se articula en tres partes: «Derecho abstracto», «Moralidad» y «Ética concreta» o «Formas de vida efectivamente valoradas de un pueblo», o como se prefiera traducir la palabra alemana «Sittlichkeit». En el «Derecho abstracto» se considera al individuo en sus capacidades legales elementales como propietario, como participante en contratos, como agente, activo o pasivo, del derecho civil o criminal. En la brevísima sección «Moralidad», que consiste más o menos en una reelaboración de los temas kantianos que ya conocemos de la «visión moral del mundo», del moralismo bien intencionado, aparece de nuevo el individuo aislado como un agente con intenciones y culpas, y la conciencia como un «santuario que sería un sacrilegio violar». Así, en estas dos primeras partes, la sociedad se piensa como un conjunto de individuos aislados, con relaciones puramente externas entre sí. Por eso, se defiende que tanto el Derecho abstracto como la Moralidad participan de un presupuesto social atomista.

Podemos presentar el argumento moralista con respecto a la comunidad de manera paralela a como lo hicimos con respecto a la naturaleza:

> Premisa 1: La conciencia moral solo se vincula con su deber y le importa exclusivamente este vínculo.
> Premisa 2: La comunidad no interviene en el vínculo entre la conciencia moral y su deber.
> Conclusión: A la conciencia moral no le importa la comunidad.

Si se adopta, en cambio, la perspectiva de las «Formas de vida efectivamente valoradas de un pueblo», de la *Sittlichkeit*, la situación cambia radicalmente. Aquí, Hegel intenta mostrar cómo una persona no solo vive con, sino que se constituye en sus relaciones, en sus «roles» como parte de una familia, una sociedad civil, un Estado, y cómo, en este sentido, esas «relaciones de constitución» son relaciones internas a la persona. A falta de una palabra mejor, hablaré en este caso de un presupuesto social sistémico: las formas de vida efectivamente valoradas de un pueblo configuran un sistema de relaciones y ese sistema constituye a las personas, de ahí que no podamos olvidarnos de él, como lo hace la «Moralidad», el moralismo bien intencionado. ¿Por qué?

La respuesta es, de nuevo, un argumento crítico más o menos paralelo al que ya se discutió en contra del presupuesto antropológico naturalista: si el agente moral no

ha renunciado a la buena vida, a la felicidad de las realizaciones, si quiere, pues, ser un agente efectivo, y no una conciencia que vive de su pura interioridad —del regodeo del pusilánime o del hipócrita en torno a sus intenciones, a sus culpas...—, entonces ese agente no puede pensar que es capaz de abstraerse por completo de los papeles propios de una determinada *Sittlichkeit*; nadie que busque reconocimiento y dicha puede creer, desear, actuar como si no fuese en alguna medida parte de las costumbres, usos, normas y valores efectivos de una comunidad. Incluso en relación con los conflictos más radicales de una persona con la comunidad, la manera de formular esos conflictos —su lenguaje, sus distinciones y vínculos, y las experiencias que alimentan esas distinciones y vínculos— llevarán la marca de la comunidad a la que esa persona pertenece y fuera de la cual su acción sería inepta, cuando no vacía.

¿Disponemos de argumentos para agregar que el presupuesto antropológico antinaturalista y el presupuesto social atomista no solo son presupuestos del moralismo bien intencionado sino también de los moralismos sentimental y terrorista?

El moralismo sentimental, al considerar los afectos como un ámbito no solo privilegiado sino absoluto, de alguna manera pierde de vista las conexiones de los afectos con las creencias y, por lo tanto, la corregibilidad de los afectos. Así, se suprime la capacidad de criticar los afectos en el mismo sentido en que podemos criticar cualquier creencia. Por ejemplo, se elimina la posibilidad de juzgar que hay amores equivocados, porque basados en creencias equivocadas o, tal vez, por su carácter adictivo, o que hay temores equivocados, o falsas vergüenzas, o falsas culpas. Ello, si no me equivoco, conforma otra manera de reafirmar el mismo presupuesto antropológico del moralista bien intencionado —el presupuesto antropológico que opera en Kant— en tanto los afectos —los sentimientos, las emociones, los deseos...— se consideran instancias diferentes de las creencias, resultados de otra «facultad»: mientras las creencias dependerían directamente de la razón, nuestros afectos dependerían en gran medida del cuerpo.

Por otra parte, el moralista sentimental es un individualista (en contra de lo que suele decir de sí mismo): son *sus* emociones las que pueden ayudar al mundo e incluso redimirlo. En cuanto un agente sospeche que gran parte de esas emociones depende de sus formas de vida, de sus tradiciones e instituciones, se estaría abriendo la puerta a la relativización y crítica de dichas emociones y, de este modo, el moralista sentimental estaría abandonando su moralismo *puramente* sentimental.

Sin embargo, ¿por qué y cómo el moralismo terrorista tendría que apoyarse en un presupuesto antropológico antinaturalista? El moralismo terrorista se caracteriza por tener que angostar la mirada, por fijarla solo en ciertas creencias que configuran su «Meta», su «Causa»; no tiene, pues, que dejarse enredar por el juego de los afectos:

no puede detenerse a examinar las posibles verdades que le descubren sus emociones. Más todavía, si las emociones aparecen, tendrá que despreciarlas como meros impulsos ciegos, reacciones glandulares a las que no hay que otorgarles la menor importancia. Un terrorista con sentido de la piedad, un terrorista compasivo o con simpatía por sus víctimas sería, por definición, un «blando»: un pésimo terrorista.

Se objetará: ¿y si tal moralista creyese en la necesidad «objetiva» de su lucha, si creyese en algo así como en «leyes de la historia» que lo justifican *a priori*? En ese caso, el moralista terrorista tendrá ciertas creencias metafísicas, o al menos «supernaturalistas». Pero, por supuesto, no tendrá ninguna creencia que *naturalmente* —que de manera empírica— pueda verificar como «necesidad objetiva», como «ley».

El presupuesto social atomista tal vez aparezca lejano del moralismo terrorista. ¿Lo es? El terrorista, en tanto depositario absoluto del Bien, tendrá que, de algún modo, romper sus vínculos internos, sus lazos «sistémicos» con esa comunidad y su individualización de «roles» que, a la vez, condena y quiere —desde afuera, desde su propia pureza— redimir. Para decirlo con Hegel, el terrorista tendrá que romper todo lazo con la familia, con los amigos, con la sociedad civil, con el Estado, en tanto que sus severas exigencias morales lo condenan a la «furia de la destrucción».

Podemos ya reformular de manera más completa la *tercera crítica* al moralismo bien intencionado: el moralismo bien intencionado es claramente inestable, a la menor presión y según las circunstancias, se convierte en moralismo sentimental o terrorista y, así, abandonamos el ámbito de la autonomía para ejercer reprobables morales de la autenticidad. Por otra parte, esta trama de moralismos es mucho menos casual de lo que pudiera pensarse: los tres tipos de moralismos discutidos comparten los mismos presupuestos antropológicos y sociales.

IV

Criterialismo y totalismo permiten todavía formular una *cuarta crítica* al moralismo bien intencionado, y a partir de él, a cualquier moralismo: el moralismo necesariamente es ciego al fenómeno del aprendizaje. Aprender es adquirir nuevos saberes a partir de los saberes ya almacenados. Aprender es ir entre lo nuevo y lo viejo. Pero, para el criterialismo, como ya se dispone de las reglas universales no hay más que aplicarlas de manera más o menos mecánica —deduciendo, calculando— en cada «nueva» situación: no hay nada que explorar, nada hay, pues, que reflexionar y aprender. En efecto, ni el moralista bien intencionado ni el sentimental ni el terrorista necesitan reflexionar acerca de lo que deben hacer: de inmediato lo saben.

A su vez, todo totalismo es, en alguna medida, guerrero. Pues lo propio de un guerrero consiste en entregarse en cuerpo y alma, «totalmente» a su *Causa*, a *su* guerra. Una vez más, no hay que olvidar que también «guerrero se dice de muchas maneras»: está el guerrero de la buena voluntad del moralismo bien intencionado, el guerrero de las emociones a flor de piel del moralismo sentimental y el guerrero con el arma en la mano del moralismo terrorista. Pese a estas variaciones, todos estos tipos de guerrero poseen una propiedad común: ninguno se deja distraer por otros horizontes, por otros valores, ninguno duda y reflexiona. Porque un guerrero distraído, o por lo menos vacilante, o al que se le ocurra reflexionar, es un guerrero suicida.

Quiero todavía observar que las cuatro críticas introducidas en contra de la desmesura en la moral, esto es, en contra de los moralismos, no son independientes entre sí, incluso hay que defender que conforman todas ellas un entramado sistemático: cualquiera de esas cuatro críticas reenvía a las otras. Si tomamos como punto de partida el empobrecimiento y estrechez del carácter —primera crítica—, este hará previsible un empobrecimiento y estrechez de la vida social —segunda crítica—, lo que de manera inevitable provoca cierta rigidez en los deseos, creencias y acciones que conducen al fanatismo: ya al fanatismo blando del sentimental, ya al fanatismo duro del terrorista —tercera crítica—; y, se sabe, un fanático es, por definición, quien no puede aprender —cuarta crítica. Pero también podríamos partir del dato del fanatismo blando o duro, y este conducirá a explorar estrecheces del carácter y de la vida social y la ausencia de procesos de aprendizaje, y así sucesivamente... En cualquier caso, una y otra vez encontramos vértigos argumentales: la lógica de la obsesión.

De esta manera, tanto del moralismo bien intencionado como del moralismo sentimental y terrorista se puede afirmar que su relación con la genuina moral recuerda la de aquellos obsesivos padres que, según el refrán, «tanto quieren a sus hijos que acaban sacándoles los ojos». Por eso, en contra de estos tres tipos de moralismo, previsiblemente vale la máxima antisectaria: *No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura y, en ambos casos, poco a poco o de súbito comienza el sinsentido.*

Naturalismo historicizado o idealismo histórico. Discusión sobre la dimensión metaética de la filosofía práctica de Hegel

Carlos A. Cullen
Universidad de Buenos Aires

En esta contribución nos proponemos discutir qué alcance tienen para Hegel los conceptos morales y cuál es el sentido de su crítica a otras posiciones. Para ello intentaremos interpretar cuál es el modo hegeliano de fundar la ética. En un sentido más amplio (y tal vez anterior), se trata de mostrar qué entiende Hegel por ética. Explicitaremos, en primer lugar, algunos supuestos que aquí no podemos discutir en detalle. Trataremos, en segundo lugar, de definir como «idealismo histórico» el modo hegeliano de fundar la ética. Finalmente, intentaremos presentar la lógica de este «idealismo histórico» como una forma de explicitar el sentido metaético de su filosofía práctica.

1. A manera de supuestos: Hegel y la tradición moderna de la ética

Partimos de una serie de afirmaciones que sirven como presupuesto para este trabajo, y que son discutidas *in extenso* en otro lugar.[1]

1) Que el intento hegeliano *se inscribe* en la tradición moderna de la ética, definida como defensa de *la autonomía de lo ideal* frente a la hegemonía de lo real (el fundamento en el sujeto y no en la sustancia).
2) Que este modo moderno *se configura* desde el campo problemático abierto por Descartes: la *provisoriedad de la moral* frente a la *certeza* de la «ciencia», que es ya una forma moderna de plantear las relaciones de la práctica con la teoría:
   a) tratándose de *acciones* no podemos permanecer irresolutos hasta alcanzar certezas definitivas (la distinción entre experiencia y acción);
   b) y, además, el *cogito que actúa*, y no meramente conoce, tiene que contar con las «pasiones del alma» y con los «vínculos sociales».
3) Que, desde esta configuración problemática de la ética moderna, Hegel *resignificará* los intentos reconstructivos de la vida buena o la felicidad (Spinoza) y de la obligación incondicionada o el deber (Kant), incorporando, en su comprensión, los pequeños relatos:
   a) de la lucha por la autoconservación individual (Hobbes), como la forma hegeliana de «desconstruir» el *conatus,* como mero modo de la sustancia infinita (Spinoza);
   b) del derecho a la autorrealización por el trabajo individual (Locke), como la forma hegeliana de «desconstruir» el *Faktum rationis*, como mera forma del uso práctico de la razón pura (Kant).
4) Que esta resignificación *se expone*, finalmente (y es lo que queremos mostrar en esta contribución), como un «gran relato», cuya verdad es el todo, resultado más el proceso que lo constituye y lo realiza.
5) Entonces, la «autonomía de lo ideal» como impronta moderna en la fundamentación de la ética, queda «reconstruida» de la siguiente manera:
   a) es, por un lado, mera *negación* de la «hegemonía de lo real», entendida como naturalidad puramente «modal» o «inmediata» (Spinoza). Esta «mera nega-

[1] Esta contribución es parte de un trabajo terminado, ahora en revisión para su publicación, sobre *El porvenir de la moralidad. El idealismo histórico como modo hegeliano de fundar la ética.*

ción» es como interpreta Hegel la «facticidad de la razón» (Kant), en tanto incondicionalidad del deber en relación con el «deseo», negado como lo solo «patológico», sometido a la legalidad natural;

b) pero es, por otro lado, negación *determinada* por la «afirmación de lo real», porque la negación es, además, «expresión de la sustancia única e infinita» (Spinoza), en tanto incondicionalidad del deseo,[2] que transforma la idea de oposición entre la legalidad natural y la de la libertad en la posibilidad ética de actuar (ser causa adecuada) y no meramente padecer;

c) y que al poder contarla como *negación de la negación* totaliza un proceso que *absuelve* su contradicción:
   i) transfigurando el «todavía no» de la provisoriedad de la moral fundada en la subjetividad en el «ya» de su *incondicionalidad*;
   ii) y este «ya» de la incondicionalidad de la moralidad en un «tambien sí» de su *realización efectiva* como eticidad.

2. Ética expuesta a la manera de los historiadores

Hegel construye *un argumento narrativo*[3] para la ética (a la manera de los historiadores), donde la reconstrucción *normativa* de la autonomía moral (a la manera de los juristas) es puesta en contradicción —dialéctica— con la reconstrucción *genética* de

[2] Recuérdese que el deseo, para Spinoza, es la conciencia del apetito que, a su vez, es definido como el *conatus* referido tanto a la mente como al cuerpo.

[3] Spinoza define bien —*avant la lettre*— el horizonte hegeliano de lo que queremos decir con «argumento narrativo»: «la primera significación pues de lo verdadero y lo falso parece haberse originado en los relatos; se ha dicho que un relato es verdadero cuando el hecho contado efectivamente ha ocurrido... *Las ideas no son otra cosa que relatos o historias de la naturaleza en el espíritu*», *Cogitata Metaphisica*, cap. VI (citamos de acuerdo a la traducción francesa de Ch. Appuhn, París: Garnier, 1904, tomo I, p. 449 —la bastardilla es nuestra). Por otro lado, en el escrito sobre la «idea de una historia universal con mirada cosmopolita (o de ciudadanía universal)» Kant se resiste a construir un argumento narrativo, porque implicaría una contaminación inadecuada de lo «metafísico» y lo «empírico», tratándose de acciones humanas. Lo más que lograríamos es un relato puramente ficcional a la manera de una «novela» (*cf. Neunter Satz*). Esta idea de una «historia universal, según plan de la naturaleza que se pone como objetivo una plena unidad ciudadana en el género humano», es, justamente, una idea, que no es constitutiva de la normatividad, pero sí —de alguna manera— regulativa de las relaciones entre moral y política.

la sabiduría o *eudaimonía* (a la manera de los geómetras), quedando ambas instancias, en su contradicción, como el momento interno *desconstructivo* del movimiento dialéctico de una reconstrucción *absoluta, que por lo mismo es metaética.*

A esta forma de exponer la ética, como reconstrucción absoluta de la autonomía de lo ideal, como criterio de la moralidad de las acciones, proponemos llamarla el *idealismo histórico, cuyo sentido metaético es un idealismo absoluto.* La reconstrucción «absoluta» es diferente de la reconstrucción «genética» y de la «normativa», porque en ella la «autonomía de lo ideal» no es pensada, ni como mera autoexpresión de la sustancia infinita,[4] ni como mera autorrepresentación de un sujeto incondicional.[5] Se trata de la *autorrealización de la idea,* como espíritu absoluto y como saber absoluto. El *cogito práctico* no es solo *conatus* y *factum rationis*, es también *espíritu histórico.*

La ética es la *lógica* de esta *idea* de *autorrealización.* Es necesario distinguir la mera autodeterminación (proceso meramente lógico), de la autorrealización (proceso ontológico, donde lo lógico se «escinde» en natural y espiritual). En efecto, la primera es el proceso donde la autoexpresión de la sustancia *(Deus sive Natura)* es concebida, en tanto negación de la indeterminación del *ser,* como su *esencia*, y el proceso de negación de esta negación es la autorrepresentación del *sujeto como concepto (Person oder Zweck an sich selbst).* La segunda, en cambio, como autorrealización, supone «superar» la mera autodeterminación de la idea absoluta, extremando su exteriorización *como naturaleza* en la mera «habitualidad» *(Gewohnheit)* sin proceso de la vida, y recuperando el sentido de la vida *como espíritu* en la «historia del mundo» y como el «sí del perdón». La base última de la ética es, para Hegel, comprender que detrás de la vida está la decisión, y delante de la vida está su sentido. La autodeterminación se entiende como autorrealización, lo cual llevará a entender, finalmente, la autonomía como reconocimiento.[6]

Por eso, desde el punto de vista *enciclopédico (o epistemológico)*, esta reconstrucción absoluta de la autonomía moral llevará a Hegel a proponer una cuidadosa distinción

[4] Es lo que Spinoza traduce como «paralelismo»: «ordo et conexio idearum idem est ac ordo et conexio rerum». *Cf. Ethica*, prop. VII, lib. II.

[5] Para Kant la «disposición natural» referida al hombre implica esta incondicionalidad de la ley moral.

[6] *Cf.* Wildt, A., *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption,* Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, y la discusión de la bibliografía hasta ese momento.

entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu,[7] y dentro de estas entre las ciencias del espíritu subjetivo y las del espíritu objetivo.

Si las ciencias del espíritu se hacen cargo en general del retorno de lo ideal a sí mismo desde las «exteriorizaciones» naturales de la idea, es central, para Hegel, señalar que son las ciencias del espíritu *subjetivo* las que, en particular, se hacen cargo de la reconstrucción *genética* de la autonomía como «reconocimiento», y las del espíritu *objetivo* de la reconstrucción *normativa* de la moralidad como eticidad.

En efecto, es en la realización efectiva de la *eticidad como historia del mundo (Weltgeschichte)*, donde Hegel sintetiza el movimiento de las *ciencias del espíritu*. Pero el *saber* de esta realización ya no es tarea ni de las ciencias del espíritu subjetivo ni de la ciencias del espíritu objetivo: es tarea de la filosofía (y sus momentos internos, el arte y la religión), que constituye, como se sabe, el campo más que problemático del espíritu absoluto.

Por otro lado, y desde el punto de vista *fenomenológico*, esta reconstrucción absoluta de la autonomía moral también llevará a Hegel a proponer una cuidadosa distinción entre la mera conciencia natural y las configuraciones del saber verdadero,[8] y dentro de estas entre las «figuras de la conciencia» *(Gestalten des Bewußtseins)* y las «figuras del mundo» *(Gestalten der Welt)*.

Si las configuraciones del saber verdadero se hacen cargo en general del conocimiento de lo que «es en sí mismo», es central, para Hegel, señalar que son las «figuras de la conciencia» las que, en particular, se hacen cargo de la reconstrucción «genética» de la autonomía-reconocimiento como «razón» *(Vernunft)*, y «las figuras del mundo» de la reconstrucción «normativa» de la eticidad inmediata como «conciencia moral» (*Gewissen*).

[7] En cierto sentido esta distinción se basa en las preocupaciones kantianas sobre los dos territorios, el de la naturaleza y el de la libertad, tal como los expresa en la importante Introducción a la *Crítica del juicio*. El programa de distinguir una «metafísica de la naturaleza» de una «metafísica de las costumbres» (y sus correspondientes campos empíricos) tiene la misma fuente. No es este el lugar de seguir esta importante distinción, reactualizada en el debate a partir de la década del 70. *Cf.* Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt: Suhrkamp, 1982, y *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

[8] En cierto sentido esta distinción se remonta a los inicios mismos de la racionalidad científica en Occidente. Resuena claramente la distinción entre *doxa* y *episteme* y se preanuncia la problemática de la «ruptura epistemológica». Tampoco es este el lugar de hacernos cargo de esta cuestión.

En efecto, es en el saber verdadero (experiencia) de la *conciencia moral como sí del perdón* (o *reconciliación*), donde Hegel sintetiza el movimiento *histórico* que define las *experiencias* del espíritu. Pero el *saber* de esta reconciliación ya no consiste ni en figuras de la conciencia ni en figuras del mundo, sino en *manifestaciones* mismas de lo absoluto, intuibles en el arte, representables en la religión y conceptualizables en la filosofía. Así se constituye el campo más que problemático del saber absoluto.

No expondremos aquí con detalles estos diversos modos de la exposición de la ética (el lógico, el enciclopédico y el fenomenológico).[9] Ahora nos interesa detenernos en definir *cómo y por qué,* finalmente, la ética hegeliana, en el contexto moderno de la «autonomía de lo ideal» o fundamentación en el sujeto, se expone «a la manera de los historiadores», y no de los geómetras ni de los juristas, justamente desde la contradicción entre génesis absoluta (*mos geometricus*) y normatividad incondicional (deducción trascendental).

Es este carácter dialéctico de la oposición «génesis» y «normatividad» el que constituye el campo histórico y obliga a distinguir *el modo filosófico* de tratar la historia, de esos otros dos modos, que Hegel llama «original» y «reflexivo». Esta «manera filosófica de contar la historia» necesita precisiones, a diferencia de los otros dos modos, cuyos conceptos se entienden por sí mismos.[10]

3. Génesis, normatividad y realización: la lógica del idealismo histórico

Fundamentar la ética a la «manera de los historiadores», como interpretamos el intento hegeliano, supone algunas precisiones. Porque plantear la ética *more historico demonstrata* exige definir el modo de los historiadores. En la Introducción a las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Hegel distingue tres modos: el que llama «original», el «reflexionado», y el estrictamente *filosófico*. En este último, «el conocimiento especu-

[9] Es la estructura básica del trabajo mencionado en la nota 1.

[10] *Cf.* la célebre *Einleitung* a las *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte (VPhG)*, tomo 12 de la edición de la Theorie Werkausgabe de Suhrkamp. Volveremos sobre el texto al hablar de la tradición de la «interiorización».

lativo, dice Hegel, ha mostrado que la razón es tanto la *sustancia* como el *poder infinito*, y ella misma es tanto la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual como la *forma infinita*, la actualización de este su contenido».[11]

Ciertamente, la ética no es historia, sino más bien «sistema»;[12] pero al exponerse a la manera de los historiadores (filósoficos), su fundamentación es *dialéctica*. Pero, como veremos, entendiendo la dialéctica —en tanto ética— como «lo racional negativo», sin ser todavía lo puramente especulativo o «racional positivo».[13] Se trata «del alma que mueve» (*die bewegende Seele*), no aquí el progreso de la ciencia, como en la *Lógica*, sino de la humanidad misma.

Esto cobra una importancia fundamental en, por lo menos, dos sentidos. Primero, porque Hegel mismo habla de un modo «pragmático» de escribir la historia (uno de los cuatro submodos del modo «reflexionado»), que justamente se caracteriza «por la mención de reflexiones morales y por el intento de ganar a través de la historia una enseñanza moral».[14] La desconfianza hegeliana frente a este sentido moralizante de la historia (ecos de la historia como «magistra vitae») se basa en un argumento particularmente relevante para nuestra interpretación, que podemos llamar el de la *autonomía de cada época:* «Cada época tiene circunstancias tan peculiares, es un estado tan individualizado, que en ella (todo) debe ser decidido, y solo puede ser decidido, desde sí misma».[15] Como la filosofía en general, la ética no debe ser «edificante». No se trata de reflexiones moralistas o moralizantes, sino de «pensamiento especulativo».

Lo segundo es que aparece, en nuestra lectura, una importante metáfora para el modo filosófico de contar la historia, que condensa la crítica hegeliana a los modos geométrico y jurídico (es decir, a Spinoza y a Kant). Se trata del «alma que mueve», lo racional-negativo, que implica, por un lado, entender que el «omnis determinatio est negatio» no es meramente la expresión modal de la sustancia, mediante el atributo

---

[11] *VPhG*, *o.p.*, pp. 20-21. Los subrayados son de Hegel mismo.

[12] Como toda la filosofía hegeliana. El sentido preciso relacionado con la exposición de la ética es el objeto de toda la segunda parte de este trabajo.

[13] Esta es la importante distinción que Hegel hace en los últimos párrafos (79-83) del «concepto preliminar» (*Vorbegriff*) de la *Ciencia de la Lógica* en la *Enciclopedia*.

[14] *Cf. VPhG*, *o.c.*, p. 17.

[15] *Ibid.*, 17.

del pensamiento, sino que es autodeterminación, que transforma la sustancia en sujeto. Por otro lado, se trata de entender que las determinaciones no son «fijaciones» del entendimiento, sino el mismo movimiento de la razón.

Para Hegel, como para Spinoza, el núcleo duro de la *ética (lo que define la moralidad de los «estados»)* es el *estado de libertad*, como opuesto al de servidumbre, y se trata de su reconstrucción *genética*, pero no a la manera de los geómetras, como en Spinoza, sino de los historiadores. La reconstrucción *genética* de la ética, para Hegel, supone situar la libertad como «resultado más el proceso que la constituye», es decir: *como experiencia, como movimiento.* Y es acá donde Hegel va a cruzar el *deseo* como «conciencia del apetito» (Spinoza) con el derecho natural como «apropiación por el *trabajo*» (Locke), que le permite plantear esta génesis como «lucha por el reconocimiento», superando la tesis hobbesiana de la mera lucha por la autoconservación. La libertad, como «figura de la conciencia», es un momento en la *constitución* de lo racional-negativo, y será presentada, finalmente, como la categoría que nombra más plenamente el «espíritu subjetivo». Pero el «estado de libertad» es el resultado más el proceso de realización efectiva de lo racional-negativo, y será presentado finalmente como eticidad, momento superador en el espíritu objetivo.

Por otro lado, para Hegel, como para Kant, el núcleo duro de la *moral (lo que define la moralidad de las «acciones»)* es la *autonomía*, como opuesta a toda heteronomía, y se trata de su reconstrucción *normativa*, pero no a la manera de los juristas, sino de los historiadores. La reconstrucción normativa de la moral, para Hegel, supone situar la autonomía en el proceso mismo de realización efectiva (y no como mera «intención»), es decir: *como figura del mundo.* Y es acá donde Hegel va a cruzar el *deber* «como conciencia de la obligación incondicionada» (Kant) con *el poder* como derecho natural de la «guerra de todos contra todos» (Hobbes), para plantear esta normatividad como «reconciliación o sí del perdón», superando la tesis lockeana de la mera «asociación por intereses» (o corporación). La moralidad, como figura del mundo (no ya de la conciencia), es un momento en la *realización efectiva* de lo racional-negativo como eticidad, y será presentada, finalmente, como la cara interior y crítica de la normatividad en que consiste el espíritu objetivo.

Ya lo dijimos: entre la geometría y el derecho, la historia. La reconstrucción «absoluta» no es un teorema ni es una deducción de prueba: *es un relato* o, como diría, Hegel, una ex-posición *(Darstellung).* Al teorema le falta el *pathos* trágico, en su reconstrucción genética, porque no hay trabajo de lo negativo (esa «causalidad del destino», como le llamó alguna vez Hegel). A la deducción de prueba le falta el *ethos* dramático, en su reconstrucción normativa, porque no hay trabajo de superación dialéctica (queda en los contrarios, la poesía y la prosa, o, sin metáforas, el bien y el mal). El relato, en

cambio, pone «normatividad» a la génesis, y entonces introduce lo negativo,[16] y pone «génesis» a la normatividad, y entonces introduce la superación.[17] En realidad, la reconstrucción genética y la normativa, absolutizadas y fijadas en su unilateralidad, son contradictorias y, entonces, en su superación dialéctica, forman el *momento desconstructivo* o *de racionalidad-negativa,* en el seno de la reconstrucción absoluta.

Nuestra hipótesis es que esta transformación desconstructiva de ambas reconstrucciones tiene que ver, en Hegel, con su recepción de Hobbes (y la política basada en la psicología naturalista) y de Locke (y la psicología basada en la economía política). Temáticamente esto implica asumir el poder y el trabajo en la constitución y realización del sujeto moral, además de los tópicos «clásicos» del deseo y el deber.

El poner normatividad a la génesis transforma lo meramente real (en el sentido lógico del *Dasein* o de la *Realität*) en realidad efectiva *(Wirklichkeit)* como «poder infinito», y el poner génesis a la normatividad transforma lo meramente formal (en el sentido lógico de la *Bestimtheit*) en la «forma infinita de la materia infinita, que tiene que ver con la interpretación del *Sollen.*

Esta «génesis normativa» y esta «normatividad genética» conforman la compleja categoría de *realización* o *autorrealización*, o *actualización de sí mismo*, como la define A. Wood, tratando de diferenciar la ética hegeliana de la rígida distinción entre éticas «deontológicas» y «éticas teleológicas». Lo que no compartimos con Wood es su caracterización metaética de la ética hegeliana como un «naturalismo historicizado».[18]

[16] Poner «normatividad» a la «génesis» tiene que ver con lo que llamaría Freud «el destino de las pulsiones». La problemática del deseo y la ley, que replanteó con fuerza el psicoanálisis, se mueve dentro de este horizonte, naturalmente desde una crítica al idealismo, básicamente desde la teoría de la represión y de la formación del inconsciente. En nuestra interpretación de Hegel, el diálogo con el psicoanálisis juega un rol importante. De todos modos, no es el tema de este trabajo.

[17] Poner «génesis» a la «normatividad» tiene que ver con lo hoy llamaríamos enfoque cognitivista del desarrollo de la inteligencia y de la moral. Los nombres de Piaget y su «epistemología genética», como el de Kohlberg y su «teoría del desarrollo moral», se imponen casi por sí mismos. También aquí decimos que son parte de nuestro horizonte interpretativo de Hegel, pero que no nos ocupamos de estas relaciones en el presente trabajo.

[18] *Cf.* Wood, A., *Hegel's Ethical Thought,* Cambridge: Cambridge University Press, 1990. El apartado sobre el «naturalismo historicizado» (pp. 33-35) es un intento de diferenciar la ética hegeliana, como teoría de la «self-actualization», del naturalismo clásico, y del llamado por Wood «idealized preference naturalism», tal como podría verse en R. Brandt, *A Theory of the Good and the Right,* Oxford: Clarendon Press, 1979, y P. Railton, «Moral Realism», en: *Philosophical Review*, 95 (1986),

Justamente, la *self-actualization* queda revestida de una radical negatividad. Al dialectizar las reconstrucciones genética y normativa del espíritu, se forma la historia del mundo, y es el «espíritu que piensa la historia del mundo» *(der denkende Geist der Weltgeschichte),* despojándose de las limitaciones de los particulares pueblos y de la propia mundanidad, quien se eleva a la universalidad concreta del saber absoluto, es decir, al campo de lo racional-positivo o especulativo.

La «historización de la naturaleza», que podría ser una forma de caracterizar el espíritu, es, para Hegel, la historización de *una negación* y, por lo mismo, la realización de lo negado, que —como sabemos— es la idea. Justamente, lo interesante es remarcar, entonces, que el modo hegeliano es, en realidad, *un idealismo histórico*, de ninguna manera comprometido con algún tipo de naturalismo. Esto nos permitirá entender lo metaético hegeliano de otra manera: se trata, estrictamente hablando, de un idealismo absoluto, horizonte utópico del idealismo histórico que define la ética misma.

Por otro lado, al dialectizar ambas reconstrucciones, la genética y la normativa, Hegel incorpora la lógica «desconstruccionista» (que es en realidad reconstrucción *empírica y no a priori*) tanto de Hobbes, como de Locke. Es decir, incorpora, como la cara oculta, *el derecho como poder y la acción como trabajo,* en la génesis y en la normatividad. En realidad, son las relaciones deseo-poder (trabajo) las que constituyen la génesis (que entonces no es geométrica), y las relaciones deber-trabajo (poder) las que constituyen la normatividad (que entonces no es jurídica).

Por eso, en la «génesis normativa», la *experiencia* tiene que distinguir un momento «contemplativo» y otro «activo», para comprenderse como experiencia *productora*. Y en la «normatividad genética», la *acción* tiene que distinguir un momento de «socialidad inmediata» y un momento de «socialización procesal o formativa», para comprenderse como acción *histórica*. Esta es la compleja dialéctica del idealismo histórico, como modo de exponer la ética. Génesis y normatividad mutuamente dialectizadas como realización.

pp. 171-184. En muchos aspectos, como se verá, coincidimos con la interpretación de Wood, pero básicamente nuestra interpretación de la «self-actualization» insiste en lo que llamamos el *idealismo histórico*, y no lo que llama Wood el *naturalismo historicizado* —que en la nota 10 del capítulo 1 (p. 263) aproxima a la categoría de «ideal-ethical theory», tomada de un artículo inédito de J. Moravcsik sobre «Ideal Ethics in the *Eudemian Ethics* of Aristotle».

A manera de conclusión

Hemos intentado mostrar cómo se configura finalmente la ética hegeliana como un idealismo histórico, *diferente y crítico*, ciertamente, de los idealismos «genéticos» y «normativos» (con sus variantes psiconaturalista y geométrica, por un lado, y económico-política y jurídica, por el otro), pero que construye su diferencia y su crítica mediante su incorporación a un relato unificado, justamente porque todas son éticas *modernas*, que buscan fundar la normatividad y finalidad, la justicia y la felicidad, en el mismo supuesto que define la modernidad: *el sujeto, y no la sustancia.*

También hemos intentado mostrar cómo la clave de la configuración hegeliana de la ética está en *dialectizar* los términos que, al contar la historia, encuentra como «fijados» en contradicciones insuperables.

La clave teórica, en función de una posible exposición sistemática de la ética de Hegel, reside, en nuestra interpretación, en que Hegel se propone como problema central: no meramente oponer sujeto (modelo moderno) a sustancia (modelo antiguo), sino mostrar cómo el problema radica en el *devenir sujeto de la sustancia.*

La ética hegeliana expone (o «narra») este devenir sujeto de la sustancia, para lo cual tendrá que presuponer que la sustancia es «realidad efectiva» *(Wirklichkeit)*, y que su subjetivización es, justamente, saberla como *autorrealización de sí misma* —para utilizar la expresión de A. Wood, que ya hemos mencionado.

En este sentido, la configuración del punto de vista hegeliano supone dialectizar «génesis» y «norma» en un proceso de realización. Para eso, hemos tratado de mostrar que Hegel logra construir una «génesis normativa», planteando la ética en el seno de una *Fenomenología del espíritu*, y logra también construir una «normatividad genética», en cuanto planteará la ética como el sentido de las ciencias del espíritu objetivo en la *Enciclopedia.*

Esto implica «incorporar» en su relato de las reconstrucciones «racionales» sus desconstrucciones en las reconstrucciones «empíricas», afectando la mera deducción geométrica o jurídica, de deseo y de trabajo, de experiencia y de historia. Decididamente la ética es, para Hegel, algo que pertenece al campo de lo finito y lo histórico, pero, y este es el tema, en tanto momento dialéctico-negativo de una reconstrucción absoluta. Por eso, justamente, se trata de un *idealismo histórico*, y no, como piensa Wood, de un naturalismo historicizado.

Nuevamente, el tema central es el sujeto, o el devenir sujeto de la sustancia, que explicará por qué para Hegel la moralidad tiene que ser superada (conservándola) en la eticidad, y por qué la normatividad tiene que ser superada (conservándola) en una teleología, que no es natural, sino histórica, y que por lo mismo siempre tiene que

abrirse a la utopía de una historia absoluta, que se revela «históricamente» en la historia (y valga la redundancia) del arte, la religión y la filosofía.

La ética para Hegel *se configura como idealismo histórico*, y es esta misma forma de exponer la ética —moderna, porque fundada en el sujeto— la que exigirá plantear como horizonte utópico, o como *porvenir de la moralidad*, aquello que Hegel expone, conflictivamente, como «saber absoluto» y como «espíritu absoluto».

Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?

Miguel Giusti
Pontificia Universidad Católica del Perú

Ya que el título de esta contribución es una pregunta directa que anuncia en cierto modo el sentido de su respuesta, no voy a simular un suspenso retórico artificial, sino voy a comenzar respondiéndola, y formulando de esa manera una tesis clara que pueda luego ser sometida a discusión.

Los comunitaristas comparten, con Hegel, una actitud crítica frente al formalismo y el ahistoricismo de la posición universalista ilustrada, y reactualizan, de manera directa o indirecta, la dimensión holística, teleológica y sustancial de la concepción hegeliana de la eticidad, pero rechazan explícitamente la noción moderna de autonomía de la voluntad, que es, sin embargo, parte esencial de dicha concepción de la eticidad. Ello se debe a que entienden la autonomía como un principio simétricamente opuesto a, e irreconciliable con, el de la sustancia ética o, dicho en términos hegelianos técnicos, a que desconocen la lógica *conceptual* propia de la determinación de la voluntad. Por tener una estructura categorial de menor complejidad que el espíritu objetivo hegeliano, la comunidad de los comunitaristas reproduce una vieja oposición entre libertad y tradición que era justamente la que Hegel trataba de superar mediante su teoría dialéctica de la voluntad. Bien haríamos por eso en replantear la discusión en el nivel de complejidad en que Hegel la había dejado, para tratar de

afinar o de corregir así las actuales críticas de los comunitaristas al paradigma del universalismo moral.

Aunque aquí podría en realidad terminar mi exposición, pues no tengo mucho más que decir, conviene que explicite esta tesis general de manera que se entienda mejor. Para ello, dividiré mi argumentación en dos partes: en la primera, analizaré la concepción de «comunidad» de los comunitaristas, procurando extraer algunos rasgos comunes de las obras de los principales autores considerados como tales. En la segunda parte, analizaré la idea de comunidad contenida en la concepción hegeliana del «espíritu objetivo», pero usando, para su presentación, el mismo listado de los rasgos que nos servirán para definir la comunidad comunitarista. De esta manera podremos apreciar mejor las relaciones de proximidad y de lejanía que parecen existir entre los dos modelos categoriales.

Pero, antes de entrar al análisis de los comunitaristas, quisiera hacer dos breves observaciones preliminares. La primera se refiere, nuevamente, al título de mi trabajo porque este encierra más de un malentendido. Que los comunitaristas no sean suficientemente hegelianos no tendría por qué significar, como es obvio, que están equivocados. El cuidado que estos autores ponen en evitar las referencias a Hegel, pese a hacer uso frecuente de sus intuiciones sistemáticas, podría hacernos pensar más bien que ellos mismos están tratando de evitar el error inverso, es decir, aquel que consistiría en tener que asumir la totalidad del sistema hegeliano. Ser *demasiado* hegelianos podría ser pues también un error. No puedo discutir aquí en qué medida es legítimo reconocer validez parcial a un sistema filosófico que hace gala de validarse solo en su desenvolvimiento como totalidad. Pero estoy dando por sentado que eso es posible, desde el momento en que me propongo tan solo recuperar el nivel de complejidad que Hegel preveía en la definición de la comunidad.

Mi segunda observación tiene que ver con la imprecisión del término «comunitarismo».[1] Con él se agrupa, como es sabido, a un conjunto heterogéneo y difuso de posiciones filosóficas y sociológicas norteamericanas que, por si eso fuera poco, pueden verse además fácilmente distorsionadas cuando se las traslada a otros debates o a otros contextos. A esta imprecisión se debe seguramente el que el debate en torno al comunitarismo haya seguido un rumbo tan errático, el que haya práctica-

[1] He desarrollado más ampliamente este punto en: Giusti, Miguel, «Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista», en: Cortés, Francisco y Alfonso Monsalve (eds.), *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, Generalitat Valenciana, 1996, pp. 99-126.

mente concluido sin desenlace alguno o incluso el que haya dado lugar a muchos estereotipos. Pues bien, aun reconociendo la heterogeneidad y las ramificaciones del movimiento comunitarista, es posible, sin embargo, detectar lo que se ha dado en llamar un «paradigma de la comunidad»,[2] es decir, un núcleo común de inspiración polémica en contra del universalismo ilustrado, que es lo que le ha merecido por doquier el reconocimiento como posición original en los debates sobre moral.

Es a ese núcleo que me voy a referir en lo que sigue, tratando de precisar, cuando convenga, en qué medida las concepciones concernidas convergen sin confundirse. Por lo demás, la confusión que aqueja a estos debates tiene que ver igualmente con el problema de la recepción. Es sabido que las tesis comunitaristas tienen, en líneas generales, un eco contestatario en Estados Unidos y un eco retardatario en Europa, porque su significado varía según los contextos de su recepción. Pero ese es, por así decir, un destino ineludible de todo contextualismo: al trazar los límites de la comprensión de las cosas alrededor de su propio contexto de significación, el contextualismo atribuye legitimidad a los criterios de discriminación de cada comunidad de creencias, de cada contexto, y se desentiende por principio de lo que allí pueda hacerse con su propia propuesta. El contextualismo tiene un inevitable efecto descontextualizador. Este punto merecería una reflexión más atenta, que no podemos hacer aquí porque nos llevaría por otras ramas. Volvamos pues al primer punto anunciado: el análisis de la idea comunitarista de comunidad.

1. La comunidad de los comunitaristas

Comencemos con una diferenciación conceptual de Charles Taylor, que puede hacernos entrar directamente en materia. Como se sabe, Taylor ha tratado en varias ocasiones de relativizar la oposición entre comunitaristas y liberales por considerarla artificial o, más exactamente, por considerar que en ella se confunden diferentes niveles de la discusión.[3] Un ejemplo de esto es, en su opinión, la confusión que se

[2] Tomo la expresión de una presentación sugerente que hace Otto Kallscheuer del movimiento comunitarista en su trabajo «Gemeinsinn und Demokratie», en: Zahlmann, Christel (ed.), *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlín: Rotbuch, 1992, p. 109.

[3] *Cf.* su conocido trabajo «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo» («Cross-Purposes»), en: Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 239-267. Sostiene allí Taylor que el debate «ha sufrido un cierto provincianismo» (p. 267), y que la contraposición entre ambos puntos de vista es artificial justamente porque confunde los diferentes niveles que están en juego

produce entre algunas cuestiones de la disputa que podrían considerarse «cuestiones ontológicas» («ontological issues») y otras que habría que llamar más bien «cuestiones partidarias» («advocacy issues»).[4] Cuestiones ontológicas en sentido estricto son aquellas que se refieren a la definición de la identidad de los sujetos que componen un orden social o, más genéricamente, que se refieren a la naturaleza de los «términos últimos que se aceptan en el orden de la explicación».[5] Las cuestiones partidarias, en cambio, se refieren a las posiciones morales que los sujetos pueden decidir adoptar en uno u otro contexto ontológico, es decir, a los principios en favor de los cuales los individuos pueden, literalmente, *abogar*. Con la ayuda de esta distinción pretende Taylor sostener que se puede ser comunitarista en un sentido ontológico, pero defensor de la libertad individual en el sentido de las opciones morales; o viceversa, por supuesto, que se puede ser individualista en la concepción de la sociedad, pero colectivista en opciones políticas o morales. Él mismo quiere ser considerado como un filósofo comunitarista en sentido ontológico, pero como un partidario de las libertades democráticas.

Aunque la distinción tiene en líneas generales una cierta plausibilidad, si se la analiza en detalle se hace más difícil trazar la línea divisoria entre las cuestiones ontológicas y las cuestiones partidarias. Pero dejemos de lado por el momento el problema de la plausibilidad de la distinción y pasemos a analizar más bien solo uno de sus polos, el de las cuestiones ontológicas. Porque allí sí es posible, al parecer, trazar una línea divisoria clara entre las posiciones que son comunitaristas y las que no lo son.

Lo que quiero resaltar de este modo es un primer rasgo de la concepción comunitarista de la comunidad, a saber, el que esta sea definida en términos *ontológicos*. La comunidad es ante todo un *ser* colectivo, un lazo sustancial que prefigura y determina la naturaleza de la unidad que existe entre sus miembros. La comunidad posee anterioridad ontológica. Las distinciones que puedan hacerse en su interior, incluyendo la distinción entre los individuos, son manifiestamente secundarias y explicables solo a partir de la unidad sustancial originaria. Algunos comunitaristas, como

---

en el debate, razón por la cual, para poder avanzar en él, «los términos híbridos «liberal» y «comunitarista» probablemente deberán ser descartados» (p. 244). En la misma línea argumenta Taylor en su trabajo «Die Motive einer Verfahrensethik», en: Kuhlmann, Wolfgang (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

[4] Taylor, Charles, «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», *o.c.*, p. 239.

[5] *Ibid.*

MacIntyre por ejemplo, van tan lejos en este sentido, que consideran a la noción misma de racionalidad como tributaria de una determinada cosmovisión cultural. La definición ontológica de la comunidad trae consigo pues el corolario de la inconmensurabilidad entre las distintas comunidades, al que haremos alusión más adelante.

Para caracterizar conceptualmente la unidad sustancial de la comunidad, los comunitaristas recurren a un lenguaje predominantemente aristotélico. El ser comunitario del que nos hablan es un *bien*, y el modo en que conciben el proceso de su realización es *teleológico*. Aquí podemos ver un segundo rasgo de la comunidad comunitarista: la especificación *teleológica* de su definición sustancialista. Conocemos el papel central que Taylor le otorga, en muchas de sus obras, a la reflexión sobre la naturaleza de los bienes y a las nociones del bien que, en su opinión, mantienen la vitalidad de las tradiciones.[6] En el contexto del pasaje que cité hace un momento, sostiene igualmente que lo esencial en la comunidad «es que está animada por una idea de un bien común inmediatamente compartido».[7] Opiniones análogas pueden hallarse en otros autores comunitaristas. Así, por ejemplo, Michael Sandel propone una noción de comunidad en el sentido de un contexto teleológico que posee anterioridad con respecto a las voluntades individuales. En sentido estricto, los individuos no optan por una u otra comunidad de valores, sino que esta última les es prioritaria, pues ella predetermina la naturaleza de los fines en los que los sujetos se socializan y con los que se identifican. No hay modo entonces de definir a los individuos sin incorporarlos a un sistema teleológico de creencias. Para ellos, «la comunidad no se refiere simplemente a lo que como conciudadanos poseen, sino también a lo que son, no se refiere a una relación que ellos eligen (como en una asociación voluntaria) sino a una adhesión que descubren, no meramente a un atributo sino a un elemento constitutivo de su identidad».[8] No todos los comunitaristas emplean el concepto de «comunidad» en el mismo «sentido fuerte» que Sandel,[9] pero todos recurren, sí, al mismo modelo ontoteleológico para explicar la naturaleza de los lazos que unen a sus miembros entre sí.

La cita de Sandel nos permite precisar un poco mejor el sentido en que Taylor emplea el término «ontológico» y nos muestra de paso un rasgo más de esta comu-

[6] *Cf.* especialmente el trabajo de Taylor «Die Motive einer Verfahrensethik» citado en la nota 3.
[7] *Ibid.*, p. 252.
[8] Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1982, p. 150.
[9] *Ibid.*, p. 173.

nidad comunitarista que estamos tratando de reconstruir. Vista desde la perspectiva individual, la unidad sustancial se concibe por medio de la categoría de la *identidad*. La comunidad, como dice Sandel, determina lo que los individuos *son*, en el sentido fuerte del término. Ellos no son en realidad *individuos*, son miembros. Pero su membresía no es fruto de una elección azarosa o voluntaria, sino de su propia condición ontológica. En términos teleológicos, solo es posible definir a este sujeto moral desde la perspectiva de los fines o de los bienes que son vigentes en su comunidad. Su identidad *es compartida per definitionem*, es una identidad material. No hay lugar aquí, como veremos enseguida, para una identidad formal que consistiera en la mera capacidad de elegir, como lo es por ejemplo la noción de la autonomía individual; semejante representación es, en palabras de Taylor, «una quimera».[10] El sujeto es siempre *situado*. Ya hemos visto cómo esto se expresa en los pasajes citados de Taylor y Sandel. Pero podemos recordar igualmente el valor que Walzer otorga a las «creencias compartidas» («shared understandings») en la constitución de la identidad individual,[11] o la enfática recuperación de la teleología aristotélico-tomista en la obra de MacIntyre.[12]

Es fácil advertir que esta definición de la comunidad, aun en sus primeros rasgos, lleva impreso el sello de su actitud polémica en contra del liberalismo o, más genéricamente, en contra de la concepción moderna de la autonomía. Al llevar Taylor la disputa central al terreno de las cuestiones ontológicas, lo que quiere es precisamente trazar una línea divisoria entre la definición comunitaria (que él llama también «holista») y la definición «atomista» de la identidad individual. Y busca consecuentemente desautorizar la representación moderna de un sujeto desarraigado. En este punto, y quizás solo en este punto, convergen sin excepción todas las posiciones comunitaristas: en que todas ellas se definen a sí mismas *por oposición* a la concepción moderna de la moral. Rechazan por eso, en el lenguaje de Walzer, la huida platonizante hacia una visión cognitiva, supuestamente universalista, así como la perspectiva privilegiada de un observador neutral, pues consideran que en ambos casos se trata de una operación artificial de abstracción que nos hace perder el nexo con la praxis concreta. En semejante universo de leyes morales «descubiertas» o

[10] Taylor, Charles, «Equívocos», *a.c.*, p. 241.
[11] *Cf.*, por ejemplo, Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: FCE, 1993, Prefacio.
[12] *Cf.* MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice?, Which Rationality?*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988.

«inventadas» (Walzer),[13] solo es posible pensar en «individuos atomizados» (Taylor),[14] completamente «desarraigados» (Sandel),[15] que o bien desconocen el «telos» de sus vidas o simplemente han llegado a «perderlo» en el proceso de construcción de la modernidad (MacIntyre).[16]

Destaco este papel opositor de la posición comunitarista por dos razones directamente vinculadas con nuestro tema: en primer lugar, porque por la naturaleza ontológica de la oposición que asumen, los comunitaristas se cierran el camino para establecer cualquier tipo de mediación con la concepción que excluyen. Si el sujeto *es* comunitario, entonces no puede ser *autónomo* al mismo tiempo ni en el mismo sentido. Su ser comunitario es el reverso de su ser individual. Ese tipo de contradicción correspondería, en el mejor de los casos, a una lógica de la *esencia,* que fija los polos opuestos sin percatarse aún de sus implicaciones recíprocas. Pero el papel opositor del comunitarismo es relevante también porque nos conduce indirectamente a un problema metateorético de enorme relevancia en los debates contemporáneos: el problema de la relación entre las diferentes comunidades culturales. En efecto, al plantear la cuestión en términos ontológicos, el comunitarismo se obliga a diferenciar entre la propia concepción del bien común y las otras concepciones o comunidades posibles. Al margen de cuán amplios o cuán estrechos sean los límites de la instancia que ha de valer como comunitaria, el hecho de que estemos frente a una operación metodológica de trazado de límites nos obliga a plantear la cuestión de la relación entre lo que queda dentro y lo que queda fuera de dichos límites. La pregunta por la definición de la unidad sustancial que debe servir de nuevo punto de partida de la reflexión, no puede separarse pues de la pregunta por el *pluralismo* o por la *conmensurabilidad* entre las diferentes concepciones morales.

Vistas así las cosas, no es de extrañar que el vínculo que une entre sí a los miembros de la comunidad sea caracterizado como una interrelación necesaria e inmediata a través de la esencia común, como un lazo indisoluble de solidaridad.

[13] *Cf.* Walzer, Michael, «Interpretation and Social Criticism», en: *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, edición de Sterling M. McMurrin, Cambridge/Salt Lake City: Cambridge University Press/University of Utah Press, 1987, pp. 1-80.

[14] *Cf.* de Charles Taylor especialmente: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna,* Barcelona: Paidós, 1996 y el articulo ya citado «Equívocos».

[15] *Cf.* de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice, o.c.*, y «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», en: *Political Theory* 12 (1984), pp. 81-96.

[16] Esta tesis central la desarrolla Alasdair MacIntyre en: *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987.

De los individuos solo cabe esperar una identificación con el bien que les es común y que, justamente por serles común en sentido ontológico, constituye a la vez su propia identidad. La relación entre ambas cosas es en realidad casi tautológica: decir que el individuo debe identificarse con una esencia común, o decir que posee una identidad comunitaria, son solo maneras correlativas de designar un mismo proceso. La consecuencia de ello es que la comunidad comunitarista no puede estar compuesta más que por sujetos morales virtuosos que actúan, o deberían actuar, siempre solo en función del bien común. Lo contrario equivaldría a negar su propia identidad. Así se explica que el modelo de comunidad que se nos propone sea el de una *república* de ciudadanos conscientes, identificados con un destino común y unidos entre sí por un sentimiento patriótico con poder movilizador.[17]

Para cerrar esta apretada caracterización de la comunidad comunitarista debemos analizar dos rasgos más, que nos serán igualmente relevantes en la comparación con el espíritu objetivo de Hegel. Me refiero, en primer lugar, al papel que juega la *tradición* en el marco de esta conceptualización ontológica y teleológica de la comunidad. En la definición de este papel convergen por cierto nuevamente todos los autores comunitaristas. Lo cual no es de extrañar, porque el modo mismo en que ha sido planteada la cuestión de la unidad sustancial obliga a volver la mirada hacia el pasado para buscar en él, parafraseando el título del *opus magnum* de Taylor, las *fuentes de nuestra identidad* moral.

La tradición es efectivamente la depositaria del bien común que congrega a la comunidad; más exactamente: ella registra la compleja pero unitaria historia del proceso de desarrollo de la propia identidad colectiva. También en este punto se pone de manifiesto la actitud polémica del comunitarismo frente al proyecto ilustrado de los modernos, pues, como es sabido, para estos últimos la tradición es objeto de devaluación, tanto en sentido metafísico como en sentido histórico. Y, como en el caso anterior, también aquí el rol de oposición termina por hacer conceptualmente irreconciliables entre sí los polos contrapuestos: la tradición y la libertad.

La tradición es la vida de la comunidad. Es su única vida. En sentido riguroso, la comunidad no puede ser sino tradicionalista, incluso en el caso en que se pretenda atribuirle una función crítica. La ambivalencia aquí sugerida puede apreciarse claramente al comparar las concepciones de Alasdair MacIntyre y de Michael Walzer: el

[17] Un republicanismo moral de corte rousseauniano puede advertirse, por ejemplo, en Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *o.c.*, o en Taylor, «Equívocos», *o.c.*

primero, un tradicionalista conservador; el segundo, un tradicionalista crítico. Pero ambos tradicionalistas. MacIntyre propugna el retorno a la tradición tomista del cristianismo, en abierto y expreso contraste con la cosmovisión moderna.[18] Se trata, en la terminología inicial de Taylor, de un *holista* tanto en sentido ontológico como en sentido partidario. Efectivamente, si se tiene la convicción de que la concepción moderna de la moral desconoce el horizonte originario de valores que le otorga sentido a nuestra vida moral, parece perfectamente coherente llegar a las dos conclusiones a las que arriba MacIntyre: primero, que solo hallaremos una concepción moral razonable en el interior de una tradición teleológica independiente, coherente y por cierto antimoderna; y, segundo, que deberemos admitir y asumir con seriedad el problema de la inconmensurabilidad entre las tradiciones. Walzer, por su parte, se interesa más bien por el rol de los profetas en la tradición judía, convencido de que esa experiencia no es solo un caso específico de la capacidad de autocrítica que posee una tradición común, sino sobre todo un caso paradigmático de lo que debería constituir la crítica moral en cualquier sociedad.[19] La tradición es en este caso fuente de inspiración de las controversias morales de la actualidad; ella nos brinda valores o principios que, también por definición, son constitutivos de nuestra identidad personal. Por lo mismo, esos valores pueden ser reconocidos como propios por los demás miembros de nuestra comunidad, de modo que podemos apelar a ellos y propagarlos, cuando creamos que la identidad colectiva peligra por haberlos olvidado.

Termino, ahora sí, el cuadro de la comunidad comunitarista, haciendo alusión a un rasgo que es particularmente problemático desde el punto de vista conceptual, aunque seguramente no desde el punto de vista ético-político. Ocurre que, con la excepción de MacIntyre, los comunitaristas suelen asumir como un sobreentendido que la comunidad o la república cuyos rasgos principales acabamos de enumerar, poseen una inspiración genuinamente democrática. No, por supuesto, en el sentido de la democracia liberal, que solo parece proponerse consagrar el aislamiento y la fragmentación cuando enuncia el principio de la tolerancia, sino más bien en el sentido de la democracia participativa y cogestionaria de las repúblicas de ciudada-

[18] Así puede leerse, a mi entender, la relación entre las tres grandes obras de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, *Justicia y racionalidad* y *Tres versiones rivales de la moral*.

[19] *Cf.* de Walzer, *Exodus and Revolution*, *o.c.*, e «Interpretation and Social Criticism», *o.c.*, obra esta última en la que Walzer presenta al profeta como paradigma de su propia concepción moral (la del llamado «sendero de la interpretación»).

nos virtuosos. Es más: llegan a sostener que solo la identidad comunitaria está en condiciones de mantener la vigencia o de motivar el respaldo a las instituciones democráticas de la sociedad liberal. Pero, aun admitiendo la peculiaridad de esta versión solidaria de la democracia, lo que resulta difícil de entender es cómo ella se justifica teóricamente, pues los rasgos con que hemos ido trazando la fisonomía de la comunidad no implican en modo alguno que la democracia le sea constitutiva. Salvo, por supuesto, que la democracia sea uno de aquellos valores que la propia comunidad ha cultivado en su historia, y que ahora reconoce y defiende por tratarse de un bien tradicional constitutivo de su identidad colectiva. Pero este no tiene por qué ser el caso de todas las formas de comunidad existentes o posibles de acuerdo con el propio modelo conceptual propuesto. Y no llega a entenderse cómo podría justificarse un criterio de demarcación que pretendiese seleccionar y legitimar solo las comunidades de naturaleza democrática. Dejo abierta esta cuestión y paso a la segunda parte de mi exposición, en la que recapitularé los rasgos con los que hemos ido definiendo la comunidad comunitarista, pero indicando esta vez en qué medida cada uno de ellos coincide con algún aspecto de la interpretación hegeliana del espíritu objetivo.

2. La comunidad del espíritu objetivo

En líneas generales, puede decirse que entre la comunidad comunitarista y su equivalente en Hegel hay simultáneamente una relación de proximidad y de lejanía. Ya he anunciado al comienzo en dónde radica la discrepancia de fondo, pero conviene que reconozcamos también el parentesco, porque la fuerza mayor de los argumentos comunitaristas se manifiesta en su cuestionamiento de la cosmovisión liberal. Y en este punto Hegel les es sin duda un aliado. Hago esta apreciación general porque mi anterior presentación puede haber dado la impresión de que no estoy mostrando a los comunitaristas por su lado más interesante. Si he cargado las tintas sobre el antimodernismo de la definición de la comunidad, es porque creo que esa es la causa principal de la situación aporética y artificialmente contradictoria que caracteriza al debate entre comunitaristas y liberales. La concepción hegeliana del espíritu puede ayudarnos a detectar y superar esta insuficiencia de orden categorial.

Una forma más adecuada de expresar esta curiosa relación de proximidad y lejanía es sostener que todos los rasgos de la comunidad comunitarista son hegelianos *en su resultado*, pero ciertamente no *en su desarrollo*. El *resultado* del que hablo puede apreciarse tanto en la conceptualización hegeliana de la comunidad espiritual como

en sus críticas a la concepción moderna de la subjetividad o, más en particular, a las teorías morales y políticas del liberalismo naciente. Así, por ejemplo, en el interés de Taylor por fijar el núcleo de la disputa en el plano ontológico reconocemos su proximidad con la intención hegeliana de otorgar sustancialidad al mundo ético, y justamente en contra de la pretensión moderna de definir al individuo en términos meramente formales, al margen de todo contexto vital. En el § 156 de su *Filosofía del derecho*, por cierto en un «agregado», leemos un pasaje que podría haber sido escrito por Taylor: «Respecto de lo ético solo hay dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu...» Que se trate de un agregado no debería perturbarnos porque es fácil hallar formulaciones similares en muchos otros lugares de su obra. Cito, casi al azar, un pasaje de aquel mismo contexto, esta vez del cuerpo del § 152: en la eticidad, leemos allí, «la *sustancialidad ética* (die *sittliche Substantialität*) ha alcanzado su *derecho* y este su *validez* (*Gelten*), pues en ella ha desaparecido toda voluntad particular y toda conciencia moral propia del individuo que pudiera ser para sí y contraponérsele». Hegel concuerda pues con la idea de replantear el problema de la comunidad ética desde el punto de vista de su sustancialidad, así como con la idea de refutar *eo ipso* el punto de vista contrario que pretende caracterizar al sujeto moral en términos atomísticos. Este último planteamiento parece proceder incluso de un lenguaje categorial propio de la lógica del *ser*.[20]

Otro tanto podría decirse, al menos en primera instancia, con respecto al segundo de los rasgos que señalamos de la comunidad comunitarista: la especificación teleológica de su naturaleza sustancial. Sabemos que Hegel define igualmente a la eticidad como «bien viviente» (*FD* § 142), y al bien como «el absoluto *fin último del mundo*» («der *absolute Endzweck der Welt*») (*FD* § 129). Sin poder entrar ahora en honduras sobre el origen o el sentido de estas expresiones en Hegel,[21] es claro que con ellas se ofrece una clave teleológica para interpretar la naturaleza de la sustancia ética, una clave que encierra, por lo demás, la recuperación del universo conceptual

[20] *Cf.*, entre otros pasajes, la Nota sobre el atomismo en el tercer capítulo de la primera sección de la Doctrina del ser: Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1956, p. 146s.

[21] He tratado este punto en mi artículo «Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung», en: *Hegel-Studien*, 22 (1987), pp. 51-71, aparecido igualmente en castellano con el título «La lógica de la acción y los límites de la voluntad. Reflexiones sobre el concepto de «acción» en Hegel», en: *Areté*, III (1991), pp. 207-232.

de la filosofía práctica de Aristóteles. Pero lo que ya no puede en modo alguno atribuirse a Hegel es la anulación de la capacidad racional de autodeterminación, la desaparición del sujeto en esa sustancia, como parece ser el caso entre los comunitaristas. Basta que completemos los dos últimos pasajes citados para que caigamos en la cuenta de la magnitud de la distancia que separa a ambas concepciones, y para que comencemos así a precisar la diferencia entre los modelos categoriales. La referencia completa al bien viviente es la siguiente: «La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad efectiva (*Wirklichkeit*), actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y para sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*» (*FD* § 142). Y el pasaje sobre el bien como «fin último del mundo», con el que se abre por cierto el tercer capítulo de la Moralidad («El bien y la conciencia moral»), lleva como aposición: «la *libertad realizada*» («die *realisierte Freiheit*») (*FD* § 129). El bien es pues ambas cosas: libertad realizada y fin último del mundo, y ambas cosas deben entenderse de modo equivalente.

Como vemos, en el modelo hegeliano no hay oposición entre el contexto teleológico y la autonomía individual, entre el bien común y la libertad. *No puede haber* oposición, si de lo que se trata es justamente de superar la contradicción instaurada por los modernos al tematizar la noción de subjetividad de modo unilateral en contra de la sustancia. Invertir la contradicción, afirmando esta vez el polo de la sustancia en contra de la subjetividad, no equivale obviamente a superar la contradicción, sino más bien a reproducirla de manera invertida. Este es, por así decir, el nivel conceptual en que se halla la discusión en el momento en que Hegel interviene, y es su intención buscar una forma de mediación que permita salir de la aporía. En los pasajes completos que acabo de citar, y que expresan el núcleo de la concepción hegeliana del espíritu, la sustancia ética debe entenderse precisamente como el resultado de un proceso de *realización* de la libertad, no como una realidad social que implique la exclusión de dicha libertad.

Pero esta tesis podría ser naturalmente solo un postulado. Para entender cómo ella se desarrolla (*se demuestra*) en la filosofía del espíritu de Hegel, tomemos en consideración el tercero de los rasgos de la comunidad comunitarista: el replanteamiento de la definición del individuo por medio de la categoría de la identidad. Como hemos visto, los comunitaristas sostienen que el sujeto solo es *identificable* como miembro de una comunidad, es decir, que su identidad *es*, en sentido fuerte, comunitaria. De algún modo esta es también, por supuesto, una tesis hegeliana. Pero, a diferencia de lo que sostienen los comunitaristas, en Hegel la «identidad del sujeto» se concibe solo por medio de la estructura dialéctica de la voluntad. Esta estructura está com-

puesta, como la de todo concepto, de tres momentos: la universalidad, la particularidad y la singularidad, que se relacionan entre sí por medio de un movimiento dialéctico de superación. En otros términos, la definición hegeliana del sujeto moral nos obliga a considerar, sucesiva y simultáneamente, tres dimensiones que son esenciales para este sujeto, y que por lo mismo determinan conjuntamente su identidad: 1) su capacidad ilimitada de autoderminación (su libertad), 2) su efectiva intervención en el mundo (su acción) y 3) su pertenencia a una comunidad solidaria de valores e instituciones (su sustancia). No solo la primera, la libertad, es una dimensión esencial del sujeto, como sostienen los universalistas, ni solo la tercera, la solidaridad sustancial, como sostienen los comunitaristas. Hay además una tercera dimensión, que parece estar ausente del universo categorial de los debates actuales, y que no solo es una dimensión esencial, sino que es justamente aquella que permitiría ofrecer una forma de conciliación entre las otras dos. Esta es la categoría de la acción, o de la particularización de la voluntad universal.

Según Taylor, lo que está en juego en el terreno ontológico de la disputa entre comunitaristas y liberales es si debemos otorgar al sujeto una «identidad-yo» o una «identidad comunitaria». Esos son sus términos. El sujeto, o es un yo o es un nosotros; ambas cosas son excluyentes por principio en dicha discusión. Pero todos sabemos que el concepto de espíritu en Hegel pretende precisamente dar cuenta de un *yo que es un nosotros* y de *un nosotros que es un yo.* Como se recordará, a Ramón Valls debemos una obra que emplea esa clave de lectura de la *Fenomenología.* Y la forma técnica, lógica, de tematizar la mediación entre ambos es, como decía hace un momento, la interpretación *conceptual* de la noción de voluntad. Es evidente que Hegel comparte con los comunitaristas la crítica del formalismo de la subjetividad y del sujeto desarraigado. Pero ello no lo lleva a abandonar dicho concepto, sino a reinterpretarlo a la luz de la lógica de la acción. Es posible sugerir la hipótesis, y probarla por supuesto,[22] de que Hegel interpreta el concepto moderno de voluntad en clave teleológica, es decir, con el dinamismo de un proceso práctico que conduce a un *telos* social en el que el sujeto pueda reconocerse. Así tergiversa Hegel naturalmente el concepto moderno de voluntad, pero así también evita caer en las aporías del modelo sustancialista de Aristóteles.

[22] Es lo que trato de hacer en el artículo citado en la nota anterior.

Por lo demás, no debemos olvidar que Hegel considera a la identidad como una categoría propia de la doctrina de la esencia. La identidad es «la simple igualdad consigo mismo» («die einfache Gleichheit mit sich»),[23] una pura relación formal, abstracta, universal de autorrelación. Es la identidad del yo en Fichte, la cual, piensa Hegel, lleva precisamente a su culminación el paradigma de la subjetividad moderna. Interpretado en este sentido, el yo fichteano pasará a representar el primer momento de la estructura de la voluntad, el correspondiente a la «universalidad». Hegel considera pues que la categoría de la identidad es adecuada para caracterizar conceptualmente la noción *moderna* del sujeto, su capacidad de autodeterminación. Que los comunitaristas recurran hoy en día con tanta naturalidad a dicha categoría para definir el ámbito lógico en el que quisieran desarrollar la discusión, podría ser una trampa categorial que ellos mismos se tienden y que puede hacerlos dependientes de sus adversarios.

La dependencia categorial del adversario, a la que aquí me refiero, puede vincularse al siguiente de los rasgos de la definición de la comunidad comunitarista que queríamos ahora contrastar: a su papel de oposición frente al universalismo. Si me permiten una explicación indirecta y arriesgada, me atrevería a decir que en la lucha del comunitarismo contra el universalismo se reproducen las paradojas de la *lucha de la superstición contra la Ilustración*,[24] a las que se refiere Hegel en la *Fenomenología del espíritu* en una perspectiva sistemática. La idea central de Hegel es allí que la resistencia de la comunidad religiosa (de la «superstición», como la llama el paradigma contrario) ante las interpretaciones distorsionadoras del formalismo ilustrado, con todo lo justificada que pueda ser, solo logra articularse teóricamente con la ayuda de los recursos conceptuales (de las «armas») que la contraparte (la «Ilustración») ha puesto en escena. La lucha misma contra la Ilustración «delata la infección acaecida; es ya demasiado tarde, y todo medio no hace más que empeorar la enfermedad, pues ha calado en la médula de la vida espiritual, a saber, la conciencia en su concepto o en su pura esencia misma».[25] La comunidad religiosa se halla por eso ante el dilema de, o bien aferrarse ciegamente a la evidencia del sistema de valores en el que *cree*, sin reaccionar ante las críticas de la Ilustración, o bien adoptar paradójicamente la pers-

[23] Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, *o.c.*, p. 361ss.

[24] El título que Hegel da a esta parte es en realidad «La lucha de la ilustración contra la superstición» («Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben»). *Cf.* Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Buenos Aires/México: FCE, 1966, p. 319ss.

[25] *Ibid.*, p. 321.

pectiva conceptual de la posición contraria, para poder defender así la *legitimidad* de sus verdades de fe. En el primer caso ella se vuelve un fundamentalismo encapsulado; en el segundo, pierde su fuente originaria de legitimación. Así se explica, piensa Hegel, que la Ilustración termine por *ganar* esta lucha, al menos en lo que concierne al respeto de la complejidad del problema por resolver.

Pero esta no es para él más que una cara de la moneda. Hegel considera igualmente justificado preguntarse «si la razón triunfadora no experimentó aquel destino que suele acompañar a las fuerzas vencedoras de las naciones bárbaras, frente a la debilidad subyugada de las naciones cultas: mantener la supremacía externa, pero verse sometida en espíritu a los vencidos».[26] En otras palabras: en el nuevo paradigma de la razón, Hegel echa de menos el contenido sustancial de la fe, pero ello no lo conduce a renunciar a la dimensión de la reflexividad racional puesta de manifiesto por los filósofos modernos.[27] Este es, sin embargo, el peligro que corren justamente algunos autores comunitaristas cuando, al invertir metodológicamente el programa ilustrado, rechazan la idea de la autonomía de la voluntad.

Había mencionado otros tres rasgos de la comunidad comunitarista, a los que voy a referirme ahora solo de modo general, tratando de llegar a una conclusión. Uno de ellos era la naturaleza del lazo social que parece reinar en dicha comunidad. Habiendo extrapolado el momento de la sustancia, y habiendo hecho desaparecer en él a la libertad subjetiva, ya no cabe esperar de los individuos más que un comportamiento virtuoso. No hay lugar para el disenso en dicha comunidad. No hay *lugar conceptual*, en sentido estricto. Y sí lo hay en Hegel. Cito un pasaje bastante conocido: «El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se realice hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal...» (*FD* § 260). Interrumpo la cita, que ya sabemos cómo continúa, para acentuar la idea de este extremo de la particularidad. La eticidad hegeliana es una estructura compleja, que no disuelve las contradicciones en las que se origina, sino que les da cabida aun a riesgo de complicar la naturaleza del consenso institucional.

[26] Hegel, G.W.F., *Creer y saber*, traducción de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá: Norma, 1994, pp. 13-14.

[27] He tratado de explicar la compleja posición de Hegel ante la Ilustración en mi libro *Hegels Kritik der modernen Welt. Über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987.

La comunidad hegeliana no está habitada solo por ciudadanos virtuosos. Ni tampoco es una democracia de participación plena, en la que los individuos estén identificados con el bien común, como lo prevé un penúltimo rasgo comunitarista. Es curioso, pero la noción de democracia de los comunitaristas parece ajustarse bastante bien al modelo de democracia que Hegel descartó en su filosofía política. Porque, si Hegel rechaza la democracia, es precisamente porque la interpreta bajo los parámetros de la teoría constitucional de Montesquieu, es decir, porque la entiende como una república de virtuosos. «Que el principio de la democracia sea la virtud —así comenta Hegel la clasificación de Montesquieu—, es del todo acertado, en el sentido en que, en tal Estado, lo primero debe ser la simplicidad de las costumbres (*Sitten*) y el modo de vida exclusivamente dedicado a lo universal».[28] Hegel entiende pues el concepto de «virtud» de Montesquieu como una forma de identificación del individuo con las costumbres de su pueblo, tal como ocurría en los pequeños territorios de la antigua república, en los que era posible la participación directa de todos en los asuntos públicos. Así se explica por ende que considere a la constitución democrática como inadecuada para el mundo moderno; si se la concibe de esa manera, la democracia no tolera espacio alguno para el desarrollo de la esfera autónoma del arbitrio y de la «sociedad civil». «El principio de la particularidad —sostiene Hegel en una de sus lecciones sobre filosofía del derecho— no está contenido en la democracia, y, cuando se introduce, tiene efectos aniquiladores sobre ella».[29]

Termino con una reflexión sobre el papel de la tradición en la comunidad, que no fue el último de los rasgos considerados en la primera parte, pero que coloco ahora al final para plantear por su intermedio una conclusión a este trabajo. Aunque pueda parecer paradójico, el tradicionalismo de la comunidad comunitarista es, en clave hegeliana, una visión distorsionada de la tradición, una suerte de resistencia ante el desarrollo de la tradición o de la historia en un sentido más universal. En un texto reciente he utilizado una sugerente observación de Hegel en la *Fenomenología del*

[28] Hegel, G.W.F., *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, edición de Dieter Henrich, Frankfurt: Suhrkamp, 1983, p. 235; *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann* (Heidelberg 1817/1818) y Homeyer (Berlín 1818/1819), edición de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart: Klett-Cotta, p. 158ss., p. 272; *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 273, Obs.; *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, edición y comentario de Karl-Heinz Ilting, Suttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973, p. 656ss.

[29] Hegel, G.W.F., *Die Philosophie des Rechts*, edición de K.-H. Ilting, *o.c.*, p. 158.

espíritu para caracterizar la unilateralidad de las posiciones involucradas en este debate justamente en relación con su lectura de la tradición. Se trata de un pasaje tomado de la introducción al capítulo sobre «La realización de la autoconciencia racional por sí misma». Escribe allí Hegel que la condición del hombre moderno debe definirse simultáneamente como una *pérdida* y como una *búsqueda*, como la pérdida y la búsqueda de su felicidad.[30] *Simultáneamente.* No se trata de dos cosas distintas, sino de dos dimensiones constitutivas de su identidad. *Haber perdido la felicidad*, quiere decir haber dejado atrás el consenso originario, haber abandonado la ingenuidad natural o tradicional —pero quiere decir igualmente, en contra de lo que suponen los universalistas, seguir dependiendo de manera esencial, aunque no fuese más que en el sentido de la pérdida, de esas raíces culturales que nos constituyen fragmentariamente como individuos, como comunidades o como naciones. Y *tener que buscar la felicidad*, quiere decir estar en condiciones de —o, si se quiere: estar obligados a— construir un nuevo *ethos* —pero quiere decir igualmente, en contra de lo que suponen los contextualistas, estar en condiciones de imaginar formas nuevas, más anchas, de solidaridad humana que no se restrinjan necesariamente a los lazos tribales.

[30] Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, *o.c.*, p. 211ss.

Espíritu objetivo y evolución social. Hegel y la filosofía social contemporánea

Ludwig Siep
Universität Münster

La filosofía de Hegel parte del pensamiento básico de que la realidad es espiritual, que ella es constituida por un sistema holístico de conceptos que se autodiferencian y autorreflejan. Esto se muestra particularmente en la filosofía de lo social, cuyo objeto son las pretensiones e interacciones de los individuos, pero también los procesos sociales, las leyes jurídicas y las instituciones estatales.

Hegel resume todo esto, como es sabido, bajo el concepto de espíritu objetivo. *Objetivo* se llama aquí, *por una parte*, a que la realidad social y las normas sociales no son reducibles a las acciones, intenciones e intereses de los individuos. Acciones e intereses individuales no son satisfactorios, ni como explicaciones ni como justificaciones. De esta forma Hegel se acerca a las teorías económicas de la «invisible hand», pero también a la teoría sociológica sistémica. *Objetivo* se llama, *por otra parte*, a que las leyes y normas de la sociedad y el Estado no son meras convenciones, sino determinaciones necesarias de la razón, que por cierto se han desarrollado históricamente.

Pero el concepto básico de la filosofía social de Hegel tiene también connotaciones de *subjetividad*; esto descansa ya en el concepto de *espíritu*. La comprensión sistemática *y* la valoración de los diversos órdenes de lo social requiere de la categoría de la subjetividad. El espíritu es para Hegel un proceso y una estructura de la

reflexión, de la autodiferenciación y de la toma de conciencia de un todo articulado en los individuos independientes. Al espíritu le pertenece la autoconciencia, no solo en el sentido de un «nosotros» colectivo que se expresa en una cultura, en un estilo, en el espíritu de una época, sino también en el sentido de la toma de conciencia de un espíritu tal en el yo individual. La fenomenología de Hegel utiliza para ello la fórmula recién aludida de la «unidad del yo y el nosotros». Su filosofía social no es ningún colectivismo ni postula tampoco un ser sobrehumano autoconsciente.

El concepto hegeliano de espíritu objetivo es al mismo tiempo crítica y continuación de las teorías de la subjetividad de Kant, Fichte y Schelling. Positivamente debe continuarse el postulado de los antecesores acerca de que los derechos del individuo son realizados plenamente en el todo autosuficiente de la comunidad *(Gemeinwesen)* constituido de modo racional. Pero Hegel entiende bajo subjetividad no *solo* la forma de la conciencia y el querer individuales. El orden racional de la comunidad tiene más bien que ser constituido y legitimado él mismo a través de un movimiento de autorreflexión de los conceptos de la razón práctica y de las formas del querer racional.

La filosofía social de Hegel está concebida teleológicamente y como tal es normativa. Ordena relaciones sociales según los grados de libertad en ellas realizados y la conciencia acerca de la libertad. Este ordenamiento se desarrolla en un escalonamiento histórico. La historia no es una evolución ciega, pese a que los actores, trátese de individuos o grupos, son solo paulatinamente conscientes de las metas.

A diferencia de lo que ocurre en la teoría contractualista moderna y en sus renacimientos contemporáneos, Hegel no reduce ni la sociedad ni el Estado a meras acciones e intereses conscientes de los individuos. Sin embargo, concibe la integración de la sociedad a través del asentimiento implícito y explícito a normas, entre las que se encuentran aquellas que tienen por objeto los derechos y pretensiones de los individuos. Con esta idea de integración se diferencia, como enseguida veremos, de la teoría sistémica contemporánea.

La concepción hegeliana del espíritu objetivo repercute ante todo en dos corrientes distintas de la moderna filosofía social. Por una parte, en las teorías acerca de los sistemas autorreferenciales y reflexivos; por la otra, en el análisis de las condiciones sociales e institucionales de la formación de una conciencia moderna. En primer lugar, bosquejaré la diferencia entre los conceptos de reflexión de Luhmann y la comprensión del espíritu de Hegel (I). En segundo lugar, quisiera discutir las concepciones acerca de las condiciones sociales de la autoconciencia que parten de Hegel, tomando como ejemplo a Axel Honneth y Charles Taylor (II).

I

Niklas Luhmann caracteriza la noción de *autorreferencia* en su libro fundamental *Sistemas sociales* como la capacidad de distinguir entre referencia a sí *(Selbstbeziehung)* y referencia a otro *(Fremdbeziehung)*. Un sistema autorreferente se relaciona a la vez y diferenciadamente consigo mismo y con su entorno; en modo tal que difiere en cada caso según el tipo de sistema.[1] *Reflexión* es, si lo entiendo correctamente, algo más que autorreferencia.[2] Ella no es solo diferenciación del entorno, sino autoobservación del sistema. Esta repercute nuevamente como una información sobre el sistema. Pero la autoobservación no puede suprimir el vínculo con el entorno o con lo externo. Además, el observador no se puede «ver... al observar».[3] El vínculo consigo mismo no conduce en consecuencia a la producción de unidad y autotransparencia,[4] sino que establece siempre nuevas diferencias.

La sociedad es para Luhmann un proceso evolutivo de comunicación, dentro del cual se modifica el lenguaje descriptivo de su entorno y de sí misma: «el límite de este sistema es producido y reproducido en cada comunicación singular».[5] El sistema de los acontecimientos singulares de comunicación es holístico, en un sentido análogo al sistema conceptual hegeliano: «pues cada acontecimiento singular gana su significado (= inteligibilidad) solo a través de que él remita a otros, y limite, lo que ellos pueden significar, y justamente de este modo se determina a sí mismo».[6] Porque la comunicación es entendida de manera holística y porque la sociedad no está constituida por sistemas parciales *(Teilsysteme)* o por individuos, tiene la teoría un carácter holístico, pese al carácter monádico de los sistemas correspondientes. Pero a diferencia de Hegel, el sistema social global —en términos de Luhmann la sociedad y no el Estado— no es un todo ordenado, determinado conforme a fines y normas, sino una red *(Netzwerk)* que abarca todas las comunicaciones, «en cuya re-

---

[1] *Cf.* Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, pp. 31 y 57ss.

[2] *Ibid.*, p. 357: «Pero primero y antes de toda reflexión hay siempre ya autorreferencia en el nivel de la operación básica».

[3] Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997, 2 tomos, p. 69.

[4] *Ibid.*, p. 87.

[5] *Ibid.*, p. 76.

[6] *Ibid.*, p. 73.

producción participa cada comunicación singular»,[7] o bien en cuanto «único sistema de la sociedad mundial, que latiendo crece y se contrae».[8]

Subjetividad e individualidad como características del hombre son para Luhmann, por el contrario, solo descripciones históricas, que una sociedad da de los sistemas psíquicos del hombre. Pero estos no son de ningún modo considerados como sus elementos básicos. Descripciones de este tipo fueron funcionales en la época del tránsito de la sociedad estamentalmente estratificada a la sociedad moderna, diferenciada en sistemas funcionales: «la figura del yo (*Selbst*) tuvo la función de fundamentar la inclusión de todos en la sociedad apelando a la autorreferencia de cada uno en la sociedad... Esta figura ofrece una plausibilidad adicional al dar una respuesta a la pregunta acerca de qué puede ser enunciado sobre el hombre en la sociedad moderna. En una sociedad postestamental él ya no puede ser «individuado» sobre la base de un punto de referencia social fijo».[9]

Subjetividad e individualidad son, en consecuencia, conceptos funcionales de compromiso con componentes ideológicos: «el sujeto se ofrece como fórmula de salvación en la conversión del modo de inclusión a condiciones modernas, específicamente funcionales... Al mismo tiempo, este concepto tiene la función retórica de proteger al individuo frente a la propia carencia de significado al ser uno entre muchos miles de millones: él es de todos modos un sujeto (y no meramente un objeto) y tiene la pretensión de ser tratado como tal. No debemos sorprendernos de que sobre todo los intelectuales no quieran deshacerse de esta palabra».[10]

Que realmente se tenga una pretensión semejante, no puede obviamente ser fundamentado en la teoría de Luhmann. En una «teoría moderna para una sociedad moderna» se puede renunciar a la expresión sujeto, incluso a su novísimo «seudónimo» de «actor» social: «el rango semántico y el alcance teórico social de esta figura ha devenido histórico».[11] Evidentemente una teoría funcionalista evolutiva solo reconoce las funciones sociointegrativas de tales conceptos. No son considerados como descubrimientos históricos o como toma de conciencia de aquello que al hombre le corresponde. Algo semejante ocurre con la personalidad y la libertad.[12]

[7] *Ibid.*, p. 83.
[8] *Ibid.*, p. 78.
[9] *Ibid.*, p. 1025.
[10] *Ibid.*, p. 1027.
[11] *Ibid.*, p. 1031.
[12] *Cf. ibid.*, pp. 1032s, 1037, 1141.

En cuanto a la subjetividad como ser y pretensión de los individuos no hay entre Hegel y la teoría sistémica nada en común. Sí, en cambio, si se atiende a la autorreferencialidad y reflexividad universales de los sistemas. También para Hegel pueden ser encontradas relaciones autorreferenciales, no solo en los seres autoconscientes, y los aportes reflexivos de los sistemas sociales no pueden reducirse enteramente a los aportes de los individuos. No obstante, reflexividad significa algo distinto en Hegel que en Luhmann. Aquel concibe la reflexión de la autoconciencia como captación de la unidad de las oposiciones autogeneradas.[13]

La reflexividad del espíritu es para Hegel la autodiferenciación y el autorreconocimiento de un todo en sus diferencias o momentos. En la naturaleza hay grados previos de esa reflexividad, a saber, estructuras ordenadas, legalidades y organizaciones, en las cuales el vínculo consigo mismo y el vínculo con lo otro están aún separados. El espíritu que, en la *Enciclopedia* de Hegel comienza con las formas más sencillas de la vida psíquica del hombre, es tanto vínculo consigo mismo *(Selbstbezug)* como vínculo con lo externo *(Fremdbezug)*, es diferenciación interior. Sus formas son grados del saberse de un todo en momentos que representan y conscientemente reflejan el todo en forma siempre más acabada; el antecedente de este pensamiento en Leibniz y Schelling es insoslayable.

Para Luhmann, la categoría de un todo que se representa a sí mismo en sus partes pertenece claramente a las representaciones del viejo orden europeo, posibles gracias a un primado de la política o de la religión.[14] Esto vale, precisamente, también para la concepción de un Estado que abarca todos los otros sistemas sociales. En efecto, para Luhmann el Estado es un sistema parcial de la sociedad.

«Entretanto la sociedad se ha seguido desarrollando a un ritmo vertiginoso en dirección a una única sociedad mundial, altamente compleja, abierta al futuro, no integrable ya normativamente», escribe Niklas Luhmann en un trabajo anterior sobre «Constituciones políticas en el contexto del sistema social».[15] La sociedad moderna estaría marcada ante todo por la interdependencia de la política y la economía, que ya no sería enjuiciable bajo premisas normativas, sino solo como capacidad de rendimiento funcional: «parece que la justicia —en otros tiempos el criterio valora-

[13] *Cf.* la crítica de Luhmann al respecto en *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *o.c.*, p. 61.
[14] *Cf. ibid.*, p. 912ss.
[15] Luhmann, Niklas, «Politische Verfassungen im Kontext des Gesellschaftssystems», en: *Der Staat*, 12 (1973), pp. 1-22 y 165-182; la cita se halla en la p. 7.

tivo neutral que valoraba todas las valoraciones— ha sido reemplazada por otros tipos de cálculos de decisión concretos para el trato con estructuras preferenciales multidimensionales. Tras la transformación de la sociedad política en la sociedad económica, la justicia puede ser reconstruida en el mejor de los casos como un valor especial *(Sonderwert)*, algo así como una expresión del nivel de pretensión interno del sistema jurídico con miras a tomar decisiones consistentes».[16] En consecuencia, la justicia se contrae en términos de consistencia judicial. En el sistema social dominante de la economía, la justicia habría sido reemplazada, en cambio, por el «principio de racionalidad de lo económicamente viable».[17]

Este diagnóstico histórico tiene la pretensión de ser una observación y una explicación exentas de valoración. Se puede, sin embargo, dudar perfectamente de la ausencia de valoraciones que la teoría sistémica pretende. El proceso de formación de las sociedades modernas es expuesto gracias a los conceptos de: diferenciación *(Ausdifferenzierung)*, de aumento de la complejidad y reflexividad, y del relevamiento de formas sociales estratificadas por otras funcionales como tratándose de una evolución irreversible. Tendencias y teorías que no concuerdan con esta dirección evolutiva son entendidas como recaídas o ilusiones, cuando no son desactivadas al considerarlas resistencias y negaciones digeribles dentro de una sociedad diferenciada. Renacimientos conscientes, reelaboraciones críticas de programas de la «vieja Europa» o de la Ilustración, como el derecho natural o racional, aparecen como ajenos a la realidad o revisionistas. Recordar ideas o teorías «que entre 1760 y 1820» fueron formuladas, es considerado por Luhmann claramente como un aferrarse a tradiciones obsoletas y como un impedimento del desarrollo social.[18]

La teoría de la evolución de la sociedad ocupa con ello el lugar de las teorías del progreso teleológicas o de apelativo moral; sin admitir, por cierto, que ella comparte la dirección y valoración del proceso de progreso, incluso cuando no hace responsable de ello ni a actos conscientes ni al obrar de la razón.[19]

[16] *Ibid.*, p. 20.
[17] Luhmann, Niklas, *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1981, p. 381.
[18] Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *o.c.*, p. 289.
[19] *Cf. ibid.*, p. 1093: «Sobre el futuro no decide la decisión sino la evolución». Cuando Luhmann defiende la dirección de esta, contra todos los impedimentos y los revisionistas, la valora obviamente de forma positiva.

El concepto teleológico hegeliano del espíritu objetivo, que culmina en el Estado, se remonta a una categoría muy moderna: la de voluntad general. Hegel asume la tesis de Rousseau y de Kant de que la libertad consiste en una determinada relación del individuo con la voluntad general: el individuo es libre si puede entenderse a sí mismo como el causante de las acciones de la comunidad. Estas acciones son, en la concepción de Rousseau y Kant, primordialmente las de la legislación y, en un sentido secundario, la subsunción de los casos y la ejecución de las reglas. Hegel había criticado tempranamente como mecánica la relación entre regla y caso particular. Él entiende la universalidad *(Allgemeinheit)* de manera distinta a sus predecesores, en el sentido de un todo que genera sus diferenciaciones y en ellas es reflejado, sabido y querido. Pero para Hegel la reflexión permanece *también* como el reconocimiento consciente del orden del todo, a través del individuo autoconsciente y su toma de posición al respecto.

Hegel caracteriza las distintas constelaciones del individuo en su relación con los otros individuos, los otros grupos o procesos sociales, según los grados de afirmación consciente de lo universal en el individuo, o bien, del nosotros en el yo *y a la inversa*. Ellas están no solo en una relación de complementariedad sino también en una jerarquía de toma de conciencia. Esta queda concluida cuando el individuo puede entender y, consecuentemente, aceptar su propia integración libre en el todo como su meta.

La forma más alta de esta integración es la vida política, la contribución a la conservación y la capacidad de acción del todo, por el cual vale la pena, en casos extremos, la ofrenda de la propia vida. En cuanto individual, el Estado permanece para Hegel no obstante como un sistema abierto en un «entorno» de Estados. Las formas del espíritu absoluto (arte, religión y filosofía científico-integradora) concluyen ciertamente recién con el proceso de toma de conciencia del sujeto. Pero ellas no conforman en modo alguno al Estado como parte de un todo integrador más abarcante.[21] Cierto es que primero ellas alcanzan la verdad sobre el hombre y el mundo, pero permanecen, no obstante, sujetas a los principios del orden estatal racional. A esta razón pertenece desde luego que la legislación encuentre, por su parte, su propia medida en una relación adecuada con estas formaciones culturales y con los sistemas parciales del Estado.

[21] *Cf.* al respecto también Siep, Ludwig, «Hegels politische Philosophie», en: Siep, Ludwig, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992, pp. 307-328.

Se puede discutir sobre el organicismo de este sistema y preguntarse si la pérdida moderna de soberanía del Estado no hace obsoleta esta concepción. Los intentos de ayudar a la comunidad internacional a conseguir capacidad de acción, que aunque lentos siempre parecen hacer progresos, pueden también ser tomados como indicio de un primado continuo de lo político, en el sentido en que los pueblos y los ciudadanos pueden saberse conscientes, en base a normas y objetivos, sobre cómo superar los problemas de la vida. Así, la coordinación de la acción debiera en adelante resultar «sobre la base de normas», sean leyes internas de los Estados o convenciones internacionales sobre derechos y valores del más alto rango. Estas normas debieran ser no solo conocidas por los expertos sino también reconocidas por los ciudadanos. Debieran además proporcionar definitivamente el marco y trazar los límites de todas las metas *(Zwecksetzungen)* de los sistemas parciales.

Si la reflexividad, por el contrario, solo es una característica que sirve para la autoconservación y el aligeramiento procesal del sistema, entonces también el saber y el querer de los individuos quedan en última instancia sujetos a los procesos de autoafirmación evolutivos de los sistemas. El independizarse de los individuos, su capacidad de jugar roles en los distintos sistemas autónomos, su capacidad de cambio de sistema, todo esto podrían ser fenómenos de modernización. El control *(Steuerung)* consciente común de los sistemas y de sus acciones recíprocas no es, sin embargo, una modernización que se presenta de suyo. Tiene que ser querida como un fin adecuado a la autoconciencia humana y llevada adelante en contra de las tendencias a independizarse de los sistemas económicos, financieros, militares, de entretenimiento y otros.

La aceptación del valor no relativizable de la perspectiva propia y al mismo tiempo la aceptación del control *(Steureung)* consciente común de la vida social es una parte constitutiva esencial del concepto hegeliano de espíritu. A este concepto está también supeditado el conocimiento teórico de la naturaleza y su dominio técnico. Es, como Hegel mismo lo sabe, una autocomprensión *(Selbstverständnis)* moderna.

Sus rasgos fundamentales son los siguientes:

1. Las normas coactivas y consuetudinarias tienen que poder ser fundamentadas ante la perspectiva subjetiva.
2. La libertad de pensamiento y de acción, pero también la liberación de la indigencia corporal y del aislamiento psíquico y social, pertenecen a los fines esenciales de la organización y el accionar estatales.
3. El individuo tiene que poder tomar parte en este accionar en cada caso según sus capacidades y funciones.

4. El Estado mismo tiene que estar organizado según el principio de la razón práctica: la confluencia de evaluaciones *(Überlegungen)*, regulaciones y decisiones.

Es sobre todo este último aspecto, el que según Hegel debe ser conservado en el Estado constitucional dividido en poderes, en cuanto órgano máximo de gobierno —y no una vieja cosmovisión europea, como opina Luhmann. De la misma manera que Kant, Hegel entiende los poderes estatales como momentos de una voluntad que presenta la misma estructura que la voluntad individual racional —aun cuando en este respecto Hegel entiende de manera distinta tanto la gradación de los momentos como el tipo de su obrar conjunto. Es sabido que en la versión de Hegel hay un debilitamiento del legislativo frente a la tradición de Locke, Kant y Rousseau. Pero Hegel sostiene firmemente que solo sobre la base de una semejante constitución puede contribuir el individuo que quiere autoconscientemente con el destino de su comunidad.

Se trata no solo de una estructura del Estado semejante al sistema psíquico en ciertas propiedades generales, y semejante también a otros sistemas sociales, sino se trata además del problema de que solo la colaboración, en un Estado organizado según el modelo de la «proyección del alma a gran escala», puede ayudar al individuo a conseguir la realización de sus mejores capacidades. Ahora bien, esto es de hecho una «vieja tradición europea» que se remonta hasta Platón y Aristóteles. Lo que cabe preguntarse es si hoy esta tradición puede estar todavía representada solo por «almas simples» *(einfache Gemüter)*, y si una teoría social más «sobria» puede decirnos algo acerca de qué desarrollo de la sociedad y del Estado *queremos* y podemos apoyar conscientemente.

II

En la filosofía social contemporánea hay también corrientes que parten del condicionamiento recíproco de autoformación racional y ordenamiento del Estado o de la sociedad. Ellas se encuentran ante todo en la teoría crítica más reciente y en el comunitarismo; dos posiciones, por lo demás, opuestas en otros aspectos.

En la teoría crítica, Jürgen Habermas, y después suyo Axel Honneth, han llamado la atención sobre las concepciones tempranas de Hegel acerca del desarrollo de la autoconciencia en determinadas formas de interacción y reconocimiento recípro-

co[21], y las han vinculado con teorías psicológicas modernas de la socialización y con análisis pragmatistas de la constitución de la sociedad, siguiendo a G. H. Mead.

Honneth distingue, volviendo la mirada a Hegel, Mead y Scheler, tres «esferas de interacción» que pueden ser entendidas como formas de reconocimiento recíproco: amor, derecho y solidaridad. A cada una de ellas le corresponde un «grado de la relación práctica del hombre consigo mismo» o un «concepto particular de persona», por cierto en una secuencia de creciente «autonomía subjetiva del individuo».[22] Honneth intenta mostrar que estos tres modelos de interacción y su significado para el desarrollo de la autonomía individual y del ordenamiento social legitimable, pueden ser corroborados por las ciencias sociales empíricas. Al respecto podría probarse en todas estas tres formas la tensión ya descubierta por Hegel entre autosuperación *(Selbstüberschreitung)* y autoafirmación *(Selbstbehauptung)*.

En relación al amor, la investigación psicoanalítica sobre la interacción infantil temprana mostraría que el desarrollo de los nexos afectivos necesarios hacia otras personas depende «del mantenimiento recíproco de una tensión entre autoentrega *(Selbstpresigabe)* simbiótica y autoafirmación individual».[23] Solo en forma de una «ligazón afectiva exitosa hacia otras personas» aprende el niño «a concebirse como un sujeto independiente».[24]

La segunda forma de interacción necesaria para la formación del yo *(Selbst)* es el «derecho». Ella presupone ya un saber común sobre normas sociales, «mediante las cuales se distribuyen en una comunidad derechos y deberes».[25] Desde el punto de vista de la historia jurídica, esto también se aplicaría a aquellas relaciones jurídicas de reconocimiento que todavía no pueden, como en la concepción del derecho de Hegel, ser reducidas a un principio de fundamentación universalista.[26] Tras la introducción del derecho moderno se deslinda el «reconocimiento en cuanto persona jurídica», que le corresponde a cada individuo en igual medida, de la «estima social *(soziale*

[21] Habermas, Jürgen, «Arbeit und Interaktion», en: Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968, pp. 9-47; Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
[22] Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung*, *o.c.*, p. 151.
[23] *Ibid.*, p. 154.
[24] *Ibid.*, p. 156.
[25] *Ibid.*, p. 176.
[26] *Ibid.*, p. 177.

Wertschätzung)».[27] Si bien Honneth invoca a Rudolf von Ihering, el trasfondo es en última instancia también aquí la diferenciación hegeliana entre derecho y eticidad.

Honneth entiende, sin embargo, al derecho moderno, en oposición a Hegel, de manera contractualista: la comunidad jurídica moderna estaría fundada «solo porque su legitimidad depende de la idea de un acuerdo racional entre individuos que cuentan con los mismos derechos, en el supuesto de la imputabilidad moral de todos sus miembros».[28] Una compresión tal del derecho tiene empero —esto sea observado— grandes dificultades para con la integración permanente de sujetos de derecho inimputables.

Para Honneth, el derecho moderno abarca derechos *liberales* a la libertad, a la participación política y al bienestar social. Con T.H. Marshall[29] sostiene que la «nivelación histórica de las diferencias de clase» puede ser entendida como un «proceso dirigido a la ampliación de derechos individuales fundamentales»; con Hegel, como un progreso en la conciencia de la libertad y de los condicionamientos económicos del ejercicio jurídico. En cuanto interpretación de Hegel[30] es cuestionable, ciertamente, que Honneth entienda también las luchas sociales en función de la ampliación y materialización de la igualdad jurídica, según el modelo de la lucha hegeliana por el reconocimiento, como una lucha entre grupos y conducida crecientemente con medios políticos.

La autoconciencia que puede surgir a través de las relaciones jurídicas, es el respeto a sí mismo *(Selbstachtung)* como persona libre e igual, algo que va más allá de la confianza en sí mismo *(Selbstvertrauen)* como miembro de una comunidad afectiva. Pero ambas tienen todavía que ser completadas mediante la estima social *(soziale Wertschätzung)* o mediante la forma de reconocimiento de la solidaridad, con la cual el individuo puede conseguir finalmente una autovaloración estable.

Siguiendo a Max Weber, Honneth distingue una forma tradicional y una forma moderna de estima social. La tradicional presupone un horizonte común de valores

[27] *Ibid.*, p. 179.

[28] *Ibid.*, p. 184s.

[29] Marshall, Th., *Sociology at the Crossroads and Other Essays*, Londres: Heinemann, 1963.

[30] Sobre el significado del concepto de reconocimiento en Hegel, *cf.* también: Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo/Munich: Alber, 1979, así como: «Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes», en: Köhler, D y O. Pöggeler (eds.), G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlín: Akademie-Verlag, 1998, pp. 107-128.

de la sociedad y sus estamentos *(Stände)*. Dentro de este horizonte, el individuo adquiere el reconocimiento de su valor como «honor»: el concepto de Hegel de las virtudes estamentales, sobre todo en la figura de la «honradez» ciudadana *(bürgerliche Rechtschaffenheit)*, está, de hecho, ampliamente ligado a este modelo.

El proceso moderno de «devaluación de la eticidad tradicional» deja de lado «el orden axiológico preestablecido culturalmente». La ampliación de la autonomía jurídica y la disolución de los estamentos a través del mercado conduce a un libre establecimiento de valoraciones *(Wertsetzungen)* individuales y grupales. Qué grupos y qué ideales culturales ascienden o decaen en la jerarquía social se convierte asimismo en objeto de las luchas sociales. En el lugar del honor se coloca la reputación *(Ansehen)* y el prestigio de los grupos y de los individuos. Con la disminución de los roles de grupo socialmente necesarios en una división del trabajo fija, el individuo asocia la estima social menos con los grupos que consigo mismo como individuo. Este gana «una confianza afectiva... para rendir o poseer capacidades que son reconocidas como valiosas por los demás miembros de la sociedad».[31]

Honneth se esfuerza en justificar las tres formas del reconocimiento y las posibles relaciones positivas consigo mismo, de allí resultantes: autoconfianza, respeto de sí y autoestima, independientemente de concreciones históricas, como condiciones cuasi trascendentales de autorrealización y vida buena. A estas concreciones pertenecen también las instituciones.

Así se habría mostrado que el reconocimiento afectivo necesario del *amor* no está limitado a la pequeña familia burguesa y sobre todo no a su forma patriarcal. El *derecho* tiene lugar, ciertamente, en una extensión histórica y material, pero ya ha alcanzado para Honneth su fin esencial. Algo totalmente distinto ocurre con la *solidaridad,* que no puede prescindir de una comunidad de fines y valores sociales. Según Honneth, una teoría del reconocimiento, en cuanto condición de la autorrealización de la autoconciencia, no puede renunciar a «valores materiales... para generar una solidaridad postradicional». Pero no puede nombrar los contenidos de estos valores. Tiene que dejarlos a las luchas sociales que decidirán si los valores materiales se desarrollan «en dirección de un republicanismo político, de un ascetismo fundamentado ecológicamente o de un existencialismo colectivo».[32]

---

[31] Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung*, *o.c.*, p. 209.
[32] *Ibid.*, p. 287.

Honneth considera que su concepción, apoyada en Hegel y Mead, sobre la naturaleza formal de la eticidad se halla en el «medio entre una teoría moral que se remonta a Kant y las éticas comunitaristas: con la primera comparte el interés hacia normas en lo posible universales...; con las últimas, sin embargo, la orientación hacia fines de la autorrealización humana».[33] Que esta orientación sea conciliable con la neutralidad frente a los valores materiales, me parece problemático. Pues, por un lado, el desarrollo de las formas de reconocimiento del amor y el derecho presuponen ya valores comunes, sobre todo si el derecho es entendido tan materialmente como lo hace Honneth. Los derechos a la participación *(Mitwirkungsrechte)*, si han de tomarse en serio, presuponen un republicanismo del interés activo *(Anteilnahme)* en los asuntos públicos. Y los derechos sociales exigen solidaridad en el sentido de la disposición para compensar a los más débiles.

Si las luchas sociales están atenuadas por un extendido sistema jurídico y por condiciones suficientes para el reconocimiento afectivo, y si la estima social, en última instancia, ha de ser «simétrica», recíproca, entonces queda asentado un marco estricto para los valores materiales, que puede ser precisado por la filosofía social. El «existencialismo colectivo» de la autoelección de identidades de individuos o grupos no debe hacer estallar los límites del republicanismo y tiene que incorporar asimismo una cierta dosis de ascetismo ecológico. Se puede, en tal sentido, concordar con la tesis de Hans Joas acerca de que la «discusión social sobre valores... no debe ser reducida ni a la argumentación moral o jurídica, ni degenerar en conflicto y lucha distributiva de identidades ya fijadas».[34]

También comunitaristas como Charles Taylor y Michael Sandel advierten con razón que la distancia del yo *(Selbst)* moderno frente a los contenidos del proyecto de vida *(Lebensführung)* y frente a todos los valores de la comunidad, no concuerda con una existencia política en sentido clásico. Quien entiende la vida pública y el entendimiento racional sobre los fines de la comunidad como condiciones de una vida realmente humana, no puede al mismo tiempo reducir la vida política a una «transacción de derecho privado» para la maximización de los medios de la «autoinvención» individual. No puede tampoco, según mi interpretación, dejar completamente abierta la cuestión de si la *naturaleza* interna y externa puede ser considerada y tratada solo

[33] *Ibid.*, p. 276.

[34] Joas, Hans, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997, p. 293.

bajo los puntos de vista de la producción de los medios y del impedimento de conflictos de intereses entre los hombres.

Charles Taylor, quien entre los comunitaristas está más próximo a Hegel, ve en la cuestión de las valoraciones comunes *(gemeinsame Wertsetzungen)*, a diferencia de Honneth, no solo una condición de la estima social, sino también del respeto recíproco entre los individuos. Pone en duda que la interpretación moderna del yo *(Selbst)* «descomprometido» para con todos los valores y relaciones sociales, «puntual», según la metáfora geométrica, sea la mejor base para un respeto tal. Sobre el trasfondo de la teoría de la intersubjetividad hegeliana y de la filosofía del lenguaje del Wittgenstein tardío, llega a la interpretación de que el yo existe solo «en el entretejido del intercambio lingüístico».[35] Más allá de la versión pragmatista de Honneth, concluye que «la especificación *(Angabe)* completa de la identidad de una persona» requeriría «normalmente de su punto de vista no solo en relación a asuntos morales y espirituales, sino también en relación a una comunidad definitoria».[36]

A una comunidad tal corresponde por lo general también participar de una interpretación común del mundo y compartir «valoraciones fuertes», que se sustraen a la intercambiabilidad de las valoraciones privadas *(private Wertsetzungen)*. Las valoraciones fuertes implican un momento de superación de la propia libertad, como lo ha demostrado la sociología de la religión en las valoraciones religiosas.[37] Ellas atraen al sujeto libre y lo vinculan; y ciertamente no solo mediante la presión social de la comunidad axiológica.

La emancipación del individuo de los valores de su comunidad pertenece por cierto también «al más importante legado espiritual de nuestra civilización».[38] Taylor lo remonta hasta los profetas judíos y Sócrates. Pero la emancipación ha conducido en la Modernidad a una indiferencia frente a todas las valoraciones no disponibles o revisables, que puede tornar la vida sin sentido y el respeto debido a los otros sin fundamento: «en un mundo, en el que fuera de la autosatisfacción *(Selbsterfüllung)* literalmente nada más es importante, tampoco nada valdría más que la satisfacción *(Erfüllung)*».[39]

[35] Taylor, Charles, *Quellen des Selbst*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996, p. 71.
[36] *Ibid.*, p. 72s.
[37] *Cf.* al respecto Joas, Hans, *Die Entstehung der Werte, o.c.*
[38] Taylor, Charles, *Quellen des Selbst, o.c.*, p. 74.
[39] *Ibid.*, p. 876.

Según Taylor, sin embargo, los bienes y valores decisivos ante los problemas contemporáneos pueden ganarse solo a través de experiencias personales, en las que estos valores «aparecen» y se nos imponen como irreemplazables. Se trata de «fuentes morales *fuera* del sujeto que, a través de lenguajes, encuentran resonancia en el *interior* del sujeto».[40] Solo gracias a tales valoraciones fuertes pueden fundamentarse, según Taylor, las «relaciones de solidaridad "que resultan del nacimiento, el matrimonio, la familia y la comunidad".[41] Únicamente de esta manera podría ser recuperado también «un sentimiento para la exigencia que nos es impuesta por nuestro entorno natural y por los territorios salvajes». Pues esto presupone la experiencia acerca de que «el mundo no es meramente una totalidad *(Gesamtheit)* de objetos para nuestro uso, sino que nos plantea un desafío *(Anspruch)* que va más allá».[42]

Está claro que la crítica de Taylor al yo moderno es posible en gran medida gracias a la crítica de Hegel a la «subjetividad vacía», sobre todo en la figura del enaltecimiento romántico de la conciencia moral *(Gewissen)* del genio, elevada por encima de todas las normas. Pero Taylor va con su alegato en favor de las valoraciones fuertes, en última instancia, mucho más allá que Hegel y se remonta a las fuentes del teísmo judeocristiano.[43] Con ello invierte precisamente la superación hegeliana *(Aufhebung)* de la religión en filosofía.

Ya no puedo seguir exponiendo esta teoría tan discutida hasta hoy entre los sucesores de Hegel, si bien también ella pertenece a la problemática de su filosofía social. Basta con llamar la atención respecto a que Hegel permanece, pese a su crítica de la subjetividad moderna, en última instancia «racionalista».[44] Las valoraciones que nos unen más allá de nuestra libertad de elección no son tales que se deban a experiencias personales y «epifanías del valor». Su fuerza persuasiva y vinculativa estriba, más bien, en que ellas corresponden a nuestra esencia como sujetos racionales. A tales sujetos pertenece, sin embargo, una relación para con la voluntad general *(allgemeiner Wille)*, que exige una superación de las valoraciones subjetivas: el individuo se tiene que subordinar a las decisiones de los órganos constitucionales, también, según Hegel, a la decisión última del jefe de Estado en cuestiones metalegales *(übergesetzliche Fragen)*.

---

[40] *Ibid.*, p. 880.
[41] *Ibid.*, p. 876.
[42] *Ibid.*, p. 886.
[43] *Ibid.*, p. 899.
[44] *Cf.* al respecto Pippin, Robert, «Hegel's Ethical Rationalism», en: Pippin, Robert, *Idealism als Modernism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 417-450.

Ciertamente este orden racional tiene que ser finalmente fundamentado, piensa Hegel, también para la conciencia religiosa. Precisamente los dogmas de un cristianismo depurado por la Reforma y la Ilustración hacen eso posible. Pero su certificación no estriba, en última instancia, en experiencias personales, sino en un concebir filosófico de la historia religiosa, constitucional y científica. La autonomía del sujeto no puede ser limitada por experiencias personales prerracionales, sino solo por el conocimiento científico.

No creo que hoy en día pueda rescatarse esta pretensión global del concebir filosófico. Dudo también de que la religión cristiana pueda asimilar la «renuncia a la trascendencia» exigida por Hegel. Y finalmente tampoco estoy convencido de que la filosofía social de Hegel sea suficiente para sobreponerse a la crisis del individualismo moderno y del antropocentrismo diagnosticada por Taylor y otros.

Con respecto al primer problema diagnosticado por Taylor y los comunitaristas, el peligro de la pérdida de la forma de vida política, que nos salió al encuentro por cierto también anteriormente en relación a la teoría sistémica de Luhmann, todavía puede ser de ayuda una perspectiva hegeliana transformada. De acuerdo a Hegel pertenecen a la autoconciencia moderna ambas cosas, a saber: la capacidad de distanciarse de todos los valores y fines preestablecidos, ciertamente la reflexión del yo «puntual» en sí mismo, y la «autotrascendencia» consciente en una voluntad común que actúa según finalidades evaluadas *(überlegte Zielsetzungen)*. Precisamente un yo «descomprometido» puede realizar su racionalidad solo en una comunidad, que a su vez desarrolla una voluntad libre de intereses particulares y de presuntos imperativos sistémicos. Ello bajo la participación de sus conciudadanos y sus grupos. Se puede traer aquí a colación la superación del problema de la «pérdida de lo político».

Con respecto al segundo problema, la relación entre sujeto libre y naturaleza, esta tesis es, sin embargo, de poca ayuda. Ni la participación del individuo autoconsciente, ni las instituciones de una voluntad general capaz de acción nos fijan límites para el trato con la naturaleza interna y externa. También pueden querer autoconscientemente y tomar decisiones en común hombres con cuerpos alterados y en medio de una naturaleza que esté todavía mucho más que hoy tecnificada para satisfacer los deseos humanos.[45]

[45] *Cf.* Siep, Ludwig, «Eine Skizze zur Grundlegung der Bioethik», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 1-2, pp. 236-253; asimismo: «Bioethik», en: Pieper, A y U. Thurnherr (eds.), *Angewandte Ethik*, Munich: Beck, 1998, pp. 16-36.

Hegel no podía prever que la naturalidad de la naturaleza, sus rasgos básicos de autodesarrollo, de especificación e individualización, pudiera devenir alguna vez objeto de disposición humana. Recurrir a conceptos románticos de la naturaleza como «sujeto en grande» ya no puede ser justificado hoy en día racionalmente. Plausible me parece, sin embargo, defender racionalmente representaciones valorativas sobre la naturalidad, en el sentido de una independencia parcial respecto de la voluntad humana, y también defender el valor de un orden de equilibrios justos entre las condiciones de vida y el florecimiento de una pluralidad de formas, tipos e individuos. Con ello se puede volver a cosmovisiones premodernas y del mundo de la vida. Pero hoy sabemos que un «cosmos», esto es, un ordenamiento de bienestar con una distribución justa de oportunidades de vida para la pluralidad de seres que surgen naturalmente, no está dado de manera definitiva. En el desarrollo de la naturaleza y la cultura, son posibles tanto equilibrios temporales como daños catastróficos en desmedro de la pluralidad y el florecimiento.

Señalar como buenos tales equilibrios temporales y colaborar para su estabilización es algo más que una cuestión estética de gusto; es, más bien, el resultado de experiencias axiológicas fundamentables. Un equilibrio particularmente precario es el que tiene lugar entre una humanidad con ordenamientos jurídicos libres, que ha crecido inmensamente, y una naturaleza plural no sujeta completamente a la medida de las necesidades humanas.

También en relación a una «superación» *(Aufhebung)* similar de los conceptos premodernos acerca del cosmos puede uno apelar todavía a Hegel, por lo menos metodológicamente o desde la perspectiva de la filosofía de la historia. En su opinión, la sociedad moderna postrrevolucionaria pudo estabilizarse solo cuando unificó formas de la eticidad premoderna, sobre todo antigua, con los principios del individualismo moderno. Es necesario recurrir al pensamiento premoderno para renovar las representaciones globales de la justicia al interior de una comprensión valorativa de la naturaleza.

Para hacer concordar las pretensiones del yo moderno con el valor de un orden cósmico premoderno tenemos que presuponer dos cosas: en primer lugar, una comunidad humana capaz de acción, que «se integre aún sobre la base de normas», a saber, de aquellas, morales y jurídicas, que son objeto de una voluntad nacional e internacional. Esta voluntad tiene que conceder un primado al sujeto en un doble sentido: como portador de derechos individuales inviolables y como modelo de un orden institucional y gubernamental racional constituido por consulta, fijación de reglas y decisión.

Pero, en segundo lugar, también tienen que ser fundamentados ciertos valores que, con respecto a la ampliación de derechos e intereses individuales, no estén meramente a disposición y que no puedan ser reducidos al respeto recíproco entre los individuos. Entre ellos se halla precisamente el valor de la vida política en una comunidad que decide en común, así como el valor de una justicia que competa a todo el cosmos y en la que se pueda incorporar los derechos de las comunidades y los individuos.

La falencia de la filosofía social moderna no radica en la antigüedad de sus conceptos viejo-europeos o ilustrado-humanistas. Antes bien, reside en que ella, o bien abandona sistémicamente el concepto de individualidad autoconsciente, o por el contrario lo absolutiza, como en las éticas y las filosofías jurídicas contractualistas, utilitaristas, de preferencias u otras corrientes individualistas semejantes. Al menos la filosofía social normativa o la filosofía práctica, ante los problemas del mundo técnico-científico, debiera volverse nuevamente algo más viejo-europea, sin renunciar por ello a la Ilustración. Debiera llevar a cabo una nueva síntesis de pensamientos clásicos y modernos, como la que Hegel propuso en el marco de su filosofía del Estado, aunque no frente a los mismos problemas.

Traducido del alemán por Esteban Federico Mizrahi, revisado por Kathia Hanza.

Bibliografía general

Alegría, C., «Hegel, la tragedia y la posibilidad de una moral moderna», en: *Areté*, VI (1994).

——, *Tragödie und bürgerliche Gesellschaft: Motive und Probleme der politischen Aufhebung des «Notstaats» bei Hegel*, Frankfurt: Lang, 1995.

Álvarez Gómez, M., «Hegel o la libertad como principio», en: *La Ciudad de Dios*, 182 (1969).

——, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1978.

——, «Fundamentación lógica del deber ser en Hegel», en: *Estudios sobre Kant y Hegel*, edición de C. Flórez y M. Álvarez Gómez, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982.

Álvarez Gómez, M. y M.C. Paredes, *Razón, libertad y Estado en Hegel*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000.

Amengual, G. (ed.), *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho» de Hegel*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe de V. García Yebra, Madrid: Gredos, 1982.

——, *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de T. Calvo, Madrid: Gredos, 1978.

Baum, M. y K.R. Meist, «Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten», en: *Hegel-Studien*, 12 (1977).

Betz, W., «Die frühdeutschen Spiritus-Übersetzungen und die Anfänge des Wortes "Geist"», en: *Liturgie und Mönchtum*, 20 (1957).

Bienenstock, M., «De l'esprit: les philosophes allemands et l'Aufklärung», en: *Revue Germanique Internationale*, 2 (1995).

Brito, E., «Deux théories de l'esprit: Hegel et Schleiermacher», en: *Revue philosophique de Louvain*, 91 (1993).

Brauer, D., *Dialektik der Zeit: Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1982.

——, «Contradicción apofántica y contradicción reflexiva», en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XIV (1988).

____ , «El secreto de la negación. Investigaciones epistemológicas acerca de las formas negativas del discurso y de la acción», en: *Revista de filosofía y teoría política* (Universidad de La Plata), 30 (1993).

____ , «Negación y negatividad en Hegel», en: *Escritos de filosofía* (Buenos Aires), XIII/25-26 (1994).

Bubner, R., «Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst», en: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

____ , *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart: Reclam, 1980.

____ , «Acerca del fundamento del comprender», en: *Isegoría*, 5 (1992).

Brandt, R., *A Theory of the Good and the Right*, Oxford: Clarendon Press, 1979.

Casado, M. (ed.), *Bioética, derecho y sociedad*, Madrid: Trotta, 1998.

Colin, P., «Herméneutique et philosophie réflexive», en: Greisch, J. y R. Kearney (eds.), *Paul Ricoeur, les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (août 1988)*, París: Éditions du Cerf, 1991.

Cordua, C., *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona: Anthropos, 1989.

____ , «Derecho y coacción según Hegel», en: *Revista jurídica de la Universidad de Puerto Rico*, 59 (1990).

____ , «El delincuente en el derecho penal de Hegel», en: *Escritos de filosofía* (Buenos Aires), XIII/25-26 (1994).

Cortés, F., *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1999.

Cullen, C., *Reflexiones desde América*, Buenos Aires: Ediciones Fundación Ross, 1986-1987, 3 volúmenes.

____ , «La educación como mediación normativa. Notas sobre las relaciones de la educación con la ética y la política», en *Ethica* (Universidad de Quebec), 9 (1997).

____ , *Crítica de las razones de educar. Temas de filosofía de la educación*, Buenos Aires: Paidós, 1997.

____ , «El debate ético contemporáneo», en: *Enoikos*, VI (1998).

De la Maza, L.M., *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Bonn: Bouvier, 1998.

____ , «Hegel: los primeros esbozos sistemáticos sobre eticidad», en: *Revista de filosofía* (Universidad de Chile), LI-LII (1998).

____ , «Hegel: estado y libertad en el período de Jena», en: *Revista de filosofía* (Universidad de Chile), LIII-LIV (1999).

De Waelhens, A., «Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne», en: *Existence et signification*, Lovaina/París: Nauwelaerts, 1958.

Díaz, J.A., «Hegel y el problema del fin de la ética», en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3 (1977).

____ , *Estudios sobre Hegel*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986.

Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlín, 1905.
____, «Hegel y el idealismo», en: *Obras de Dilthey V*, México: Fondo de Cultura Económica, 1956.
____, *Gesammelte Schriften,* 4, Stuttgart: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963.
Dreyer, H., *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, Berlín: Reuther & Reichard, 1908.
Dulckeit, G., *Philosophie der Rechtsgeschichte. Die Grundgestalten des Rechtsbegriffs in seiner historischen Entwicklung*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1950.
Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn: Bouvier, 1976 (*Hegel-Studien, Beiheft 15*).
____, «Hegels Dialektik. Der dreifache Bruch mit dem traditionellen Denken», en: Klein, H.-D. y J. Reikerstorfer (eds.), *Philosophia perennis*, Erich Heintel zum 80. Geburtstag, Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
Esquilo, *Tragedias*, introducción general de M. Fernández-Galiano, traducción y notas de B. Perea Morales, Madrid: Gredos, 1986.
Fink, E., «Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11 (1957).
Fulda, H.F., *Die Hegelforschung am Ende unseres Jahrhunderts, Rückblick und Fazit,* en: *Information Philosophie*, Juni 1998.
Fulda, H.F. y R.P. Horstmann (eds.), *Hegel und die «Kritik der Urteilskraft»*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
Gadamer, H.G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.
Giusti, M., *Hegels Kritik der modernen Welt. Über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987.
____, «Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung», en: *Hegel-Studien*, 22 (1987). Versión castellana: «Reflexiones sobre el concepto de "acción" en Hegel», en: *Areté*, III (1991).
____, «Análisis y dialéctica», en: *Areté*, IV (1992).
____, «Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista», en: Cortés, F. y A. Monsalve (eds.), *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, Generalitat Valenciana, 1996.
____, *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
Gutiérrez, C., «La hermenéutica temprana de Heidegger», en: *Ideas y valores*, 107 (1998).
____, «El individuo entre la modernidad y la historia», en: *Devenires* (Morelia), 1 (2000).
____, «Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer», en: *Areté*, XII (2000).
____, «Ética y hermenéutica», en: *Natureza humana* (Sao Paulo), II (2000).

——, *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Universidad de los Andes, 2002.

Habermas, J., «Arbeit und Interaktion», en: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

——, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

——, *Zur Logik der Sozialwissenchaften*, Frankfurt: Suhrkamp, 1982.

Hamacher, W., «Pleroma — zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel», en: Hegel, G.W.F., *Der Geist des Christentums*, Frankfurt/Berlín/Viena: Ullstein, 1978.

Harris, H.S., *Hegel's Development. Toward the Sunlight (1770-1801)*, Oxford: Clarendon Press, 1972.

Hart, J.G., *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht/ Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1992 *(Phaenomenologica 126)*.

Hartkopf, W., *Der Durchbruch zur Dialektik in Hegels Denken*, Meisenheim am Glan: Hain, 1976.

Hartmann, N., *Einführung in die Philosophie*, Überarbeitete, vom Verfasser genehmigte Nachschrift der Vorlesung im Sommersemester 1949 in Göttingen, Osnabrück: Hanckel, 1954.

Hegel, G.W.F., *Diffferenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Jena 1801 (*Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, versión española de M.C. Paredes, Madrid: Tecnos, 1990).

——, *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Berlín: Duncker u. Humblot, 1833ss.

——, *Theologische Jugendschriften*, edición de H. Nohl, Tubinga: Mohr, 1907.

——, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, edición de H. Glockner, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann, 1927ss.

——, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo: Meiner, 1955.

——, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edición de J. Hoffmeister, Hamburgo: Meiner, 1955.

——, *Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1956.

——, *Fenomenología del espíritu*, traducción de W. Roces, Buenos Aires/México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

——, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, edición de G. Lasson, Hamburgo: Meiner, 1968.

——, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, edición de la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburgo: Meiner, 1968ss.

——, *Werke in zwanzig Bänden*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

___, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, edición y comentario de K.H. Ilting, Suttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973.
___, *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de J.L. Vermal, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.
___, *Wissenschaft der Logik,* Hamburgo: Meiner, 1975.
___, *Escritos de juventud*, traducción de Z. Szankay y J.M. Ripalda, México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
___, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, traducción de D. Negro Pavón, Madrid: Aguilar, 1979.
___, *Vorlesungen über die Philosopie der Religion*, edición de W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1983.
___, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, edición de D. Henrich, Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
___, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/1818) und Homeyer (Berlín 1818/1819)*, edición de K.H. Ilting, Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.
___, *Wissenschaft der Logik, «Die Lehre vom Sein» (1832)*, edición de F. Hogemann y W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1985.
___, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza Universidad, 1986.
___, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, traducción de A. Llanos, Buenos Aires: Siglo XX, 1987.
___, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), edición de W. Bonsiepen y H.Ch. Lucas, Hamburgo: Meiner, 1992.
___, *Creer y saber*, traducción de J.A. Díaz, Bogotá: Norma, 1994.
___, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, edición de P. Garniron y W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1994.
___, *Vorlesungsmanuskripte II* (1816-1831), edición de W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1995.
___, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, edición, introducción y notas de R. Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
___, *Phänomenologie des Geistes*, edición de D. Köhler y O. Pöggeler, Berlín: Akademie-Verlag, 1998.
Heine, H., *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, en: *Heines Werke in fünf Bänden*, Bibliothek deutscher Klassiker, Berlín/Weimar: Aufbau-Verlag, 1981, tomo 5.
Henrich, D., «Hegel und Hölderlin», en: *Hegel im Kontext,* Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
___, *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin,* edición de Ch. Jamme y O. Pöggeler, Stuttgart, 1981.
___, *Hegel en su contexto*, traducción y notas de J.A. Díaz, Caracas: Monte Avila, 1987.
Henrich, D. y K. Düsing (eds.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bonn: Bouvier, 1980 (*Hegel-Studien Beiheft 20*).

Hoffmeister, J. (ed.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart: Frommann, 1936.

———, «Zum Geistbegriff des deutschen Idealismus bei Hölderlin und Hegel», en: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 10 (1932).

Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

Horstmann, R.P., *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt: Hain, 1991.

———, «Zur Aktualität des Deutschen Idealismus», en: *Neue Hefte für Philosophie*, 35 (1995).

———, «Que nous enseigne l'histoire de la philosophie?», en: Muller, Ph. (ed.), *Problèmes actuels de la dialectique*, Lausanne: L'Age d'homme, 1996.

———, «Deutscher Idealismus - ein Aufstand der Epigonen?», en: *Deutsche Zeitschrift fur Philosophie*, 44 (1996).

———, *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*, Bodenheim: Philosophische Verlagsgesellschaft, 1997.

Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de L. Villoro, México: UNAM, 1962.

———, *Investigaciones lógicas*, vol. 1, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1967.

———, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, traducción de G. Granel, París: Gallimard, 1976.

———, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid: Tecnos, 1986.

———, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, México: UNAM, 1990.

———, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991.

———, *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de J. Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

———, *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofía fenomenológica, Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II)*, traducción de A. Zirión., México: UNAM, 1997.

Jacobi, F.H., *Werke*, edición de F. Roth y F. Köppen, Leipzig: G. Fleischer, 1812ss., 4 vols.

Jaeschke, W., *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

———, «Die Vernünftigkeit des Gesetzes. Hegel und die Restauration im Streit um Zivilrecht und Verfassungsrecht», en: *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäi-schen Verfassungsgeschichte*, edición de H.Ch. Lucas y O. Pöggeler, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann, 1986.

———, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann, 1986.

———, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Madrid: Akal, 1998.

Jamme, Ch., *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn: Bouvier, 1983.

Jamme, Ch. y O. Pöggeler (eds.), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

Joas, H., *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

Kallscheuer, O., «Gemeinsinn und Demokratie», en: Zahlmann, Christel (ed.), *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlín: Rotbuch, 1992.

Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en: *Werke in sechs Bänden*, editado por W. Weischedel, Darmstadt: Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 1968.

———, *La paz perpetua*, traducción de J. Abellán, presentación de Antonio Truyol y Serra, Madrid: Tecnos, 1985.

———, *Metafísica de las costumbres*, traducción de A. Cortina, Madrid: Tecnos, 1989.

Kimmerle, H., «Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)», en: *Hegel-Studien*, 4 (1967).

———, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804*, Bonn: Bouvier, 1982.

Kirkland, F.M., «Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)», en: *Encyclopedia of Phenomenology*, editada por L. Embree *et. al.*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1997 (*Contributions to Phenomenology*, vol. 18).

Kogan, J., *Origen y desarrollo de la idea del espíritu objetivo. Derecho y ética*, San Cristóbal: Universidad de los Andes, 1968.

Kondylis, P., *Die Entstehung der Dialektik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.

Lee N.I., *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, 1993 *(Phaenomenologica 128)*.

Léonard, A., «Pour une exégèse renouvelée de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel», en: *Revue philosophique de Louvain*, 74 (novembre 1976).

Litt, Th., *Hegel, essai d'un renouvellement critique*, París: Denoël, 1973 (versión original: *Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1953).

Luhmann, N., «Politische Verfassungen im Kontext des Gesellschaftssystems», en: *Der Staat*, 12 (1973).

———, *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

———, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

———, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

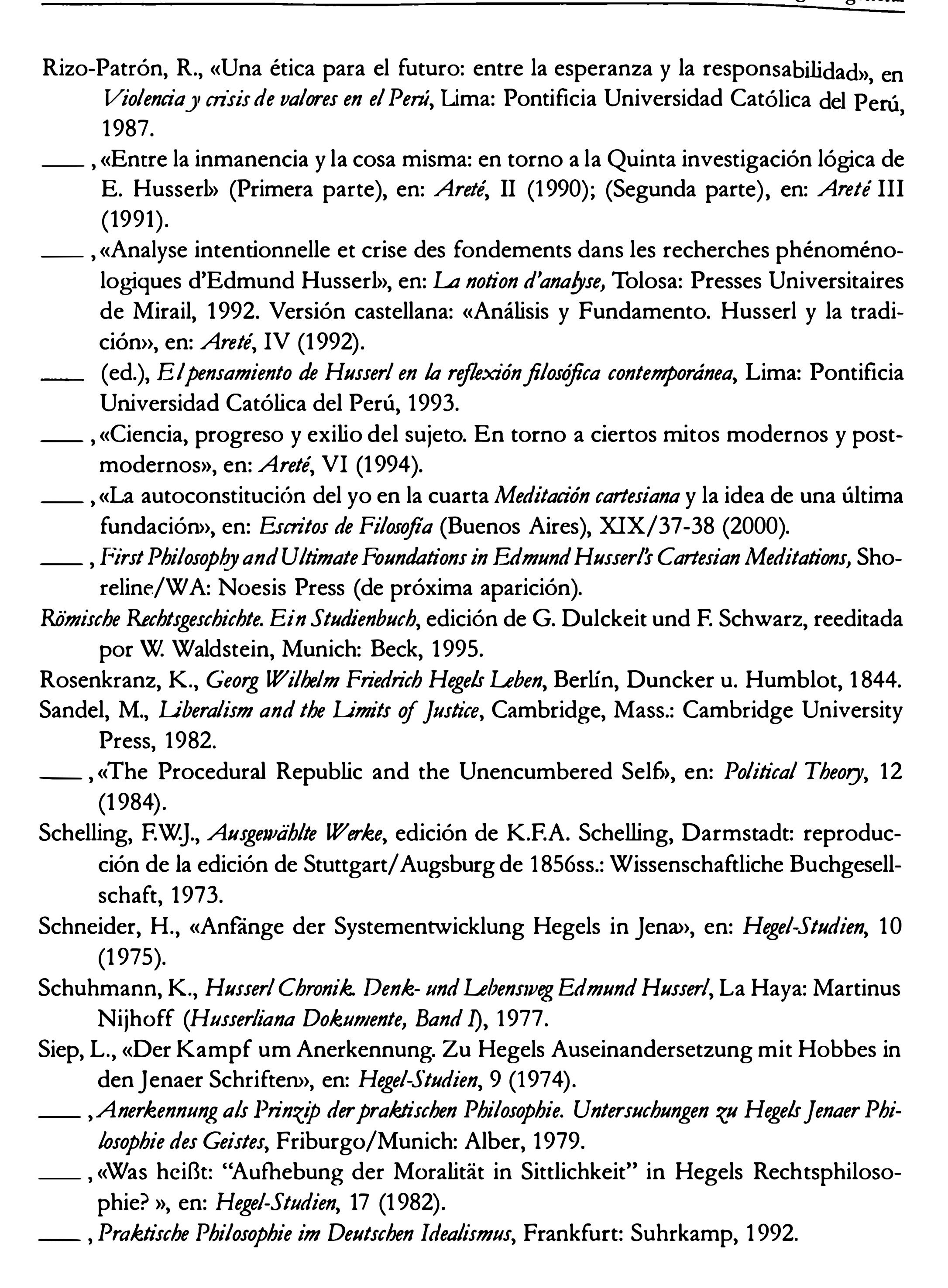
Lukács, G., *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Viena: Europa-Verlag, 1948 (*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* México: Grijalbo, 1963).

MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987.

———, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988.

———, *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía, tradición*, Madrid: Rialp, 1992.

Marquard, O., *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 1987.
Marshall, Th., *Sociology at the Crossroads and Other Essays*, Londres: Heinemann, 1963.
Marx, K., «*Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie*», en: *Marx-Engels-Werke* (*MEW*), Berlín: Dietz, 1956ss., tomo 1 (*Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, México: Grijalbo, 1968).
____, «Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general», en: *Manuscritos economía y filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1968.
Mattern, J., *Paul Ricoeur zur Einführung*, Hamburgo: Junius, 1996.
McCormick, P. y F. Elliston (eds.), *Husserl Shorter Works*, Notre Dame, Indiana/Brighton, England: University of Notre Dame Press/The Harverster Press Limited, 1981.
Moravcsik, J., «Ideal Ethics in the *Eudemian Ethics* of Aristotle». Artículo inédito.
Nabert, J., «La philosophie réflexive», en: *Encyclopédie Française*, tomo XIX, París: Société de gestion de l'Encyclopédie Française, 1957.
Paredes Martín, M.C. (ed.), *Subjetividad y pensamiento. Cuestiones en torno a Hegel*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994.
____ (ed.), *Política y religión en Hegel*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995.
____, «El concepto de vida en el joven Hegel», en: VV.AA., *El inicio del idealismo alemán*, Madrid: UCM-UNED, 1996.
____ (ed.), *Mente, conciencia y conocimiento*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001.
Pereda, C., *Razón e incertidumbre*, México: Siglo Veintiuno/UNAM, 1994.
____, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona: Anthropos/UAM, 1994.
____, *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura*, Madrid: Visor, 1998.
____, *Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles*, México: Aguilar, 1999.
Pippin, R., «Hegel's Ethical Rationalism», en: *Idealism als Modernism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
Platón, *Fedón, Banquete, Fedro*, traducciones, introducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Madrid: Gredos, 1986.
Pöggeler, O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Friburgo/Munich, 1973.
Portales, G., *Hegels frühe Idee der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994.
Railton, P., «Moral Realism», en: *Philosophical Review*, 95 (1986).
Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, París: Seuil, 1985.
____, *À l'école de la phénoménologie*, París: Vrin, 1986.
____, «Emmanuel Levinas, penseur du témoignage», en: *Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas*, Boudry-Neuchâtel: La Baconnière, 1989.
____, *Soi-même comme un autre*, París: Éditions du Seuil, 1990.
____, *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, traducción de A. Sucasas, Barcelona: Anthropos, 1999.



Rizo-Patrón, R., «Una ética para el futuro: entre la esperanza y la responsabilidad», en *Violencia y crisis de valores en el Perú*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987.

———, «Entre la inmanencia y la cosa misma: en torno a la Quinta investigación lógica de E. Husserl» (Primera parte), en: *Areté*, II (1990); (Segunda parte), en: *Areté* III (1991).

———, «Analyse intentionnelle et crise des fondements dans les recherches phénoménologiques d'Edmund Husserl», en: *La notion d'analyse*, Tolosa: Presses Universitaires de Mirail, 1992. Versión castellana: «Análisis y Fundamento. Husserl y la tradición», en: *Areté*, IV (1992).

——— (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

———, «Ciencia, progreso y exilio del sujeto. En torno a ciertos mitos modernos y postmodernos», en: *Areté*, VI (1994).

———, «La autoconstitución del yo en la cuarta *Meditación cartesiana* y la idea de una última fundación», en: *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), XIX/37-38 (2000).

———, *First Philosophy and Ultimate Foundations in Edmund Husserl's Cartesian Meditations*, Shoreline/WA: Noesis Press (de próxima aparición).

Römische Rechtsgeschichte. Ein Studienbuch, edición de G. Dulckeit und F. Schwarz, reeditada por W. Waldstein, Munich: Beck, 1995.

Rosenkranz, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlín, Duncker u. Humblot, 1844.

Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1982.

———, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», en: *Political Theory*, 12 (1984).

Schelling, F.W.J., *Ausgewählte Werke*, edición de K.F.A. Schelling, Darmstadt: reproducción de la edición de Stuttgart/Augsburg de 1856ss.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

Schneider, H., «Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena», en: *Hegel-Studien*, 10 (1975).

Schuhmann, K., *Husserl Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserl*, La Haya: Martinus Nijhoff (*Husserliana Dokumente, Band I*), 1977.

Siep, L., «Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften», en: *Hegel-Studien*, 9 (1974).

———, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo/Munich: Alber, 1979.

———, «Was heißt: "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie? », en: *Hegel-Studien*, 17 (1982).

———, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

___, «Bioethik», en: Pieper, A y U. Thurnherr (eds.), *Angewandte Ethik*, Munich: Beck, 1998.

Spinoza, B., *Cogitata Metaphysica.* París: Garnier, 1904.

Splett, J., *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Friburgo/Munich: Alber, 1965.

Taylor, Ch., «Die Motive einer Verfahrensethik», en: Kuhlmann, W. (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

___, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996 (versión alemana: *Quellen des Selbst*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996).

___, «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», en: *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997.

Trede, J.H., «Mythologie und Idee. Die systematische Stellung der "Volksreligion" in Hegels Jenaer Philosophie der Sittlichkeit (1801-03)», en: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (*Hegel-Studien Beiheft* 9), 1973.

Valls Plana, R., *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona: Estela, 1971.

___, «La nota al § 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel sobre religión y Estado», en: M.C. Paredes Martín (ed.), *Política y religión en Hegel*, o.c.

___, «Introducción», en: Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio, o.c.*

___, «Qué es filosofía. Comentario a los §§ 1-18 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel», en: *Areté*, XIII (2001), N.° 2.

Von Bormann. K., «Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung», en: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

VV.AA., *El inicio del idealismo alemán*, Madrid: UCM-UNED, 1996.

Walzer, M., *Exodus and Revolution*, Nueva York: Basic Books, 1985.

___, «Interpretation and Social Criticism», en: *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, edición de S.M. McMurrin, Cambridge/Salt Lake City: Cambridge University Press/University of Utah Press, 1987.

___, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Wildt, A., *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

Wolf, S., «Moral Saints», en: *Journal of Philosophy*, 79 (1982).

Wolff, Ch., *Gesammelte Werke*, edición de J. Ecole, Hildesheim/Zurich: Olms,1965ss.

Wood, A., *Hegel's Ethical Thought,* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Índice de nombres

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
Teléf. 424-8104 / 332-3229 Fax: 424-1582
Diciembre 2003 Lima - Perú

«El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por tanto, el más elevado y difícil. *Conócete a tí mismo*, este precepto absoluto, ni en sí mismo ni allí donde históricamente fue pronunciado, tiene el significado de un mero *autoconocimiento* según las aptitudes *particulares* del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades, sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano, así como de lo verdadero en y para sí, o sea, de la *esencia* misma como espíritu».

HEGEL

En los debates de la ética y la filosofía política se ha dejado sentir en las últimas décadas una insatisfacción creciente respecto de las concepciones universalistas dominantes, así como una demanda igualmente creciente de atención hacia las identidades culturales, la lucha por el reconocimiento o la reivindicación de la solidaridad. La ética de los principios ha sido sometida a crítica, ya sea por el individualismo que ella presupone o promueve, por el formalismo de sus preceptos, por la inconsistencia de su fundamentación, por un etnocentrismo encubierto o por su carácter corrosivo frente a las tradiciones. Y en esa crítica se ha puesto de manifiesto, inversamente, una búsqueda de nuevas expresiones conceptuales para caracterizar la vida de la comunidad, para conciliar los preceptos con las costumbres, para explicar las raíces de la motivación moral o para rescatar el valor de la historia de las tradiciones.

Muchos de los motivos mencionados tienen su origen y su fuente de inspiración en la concepción hegeliana de la filosofía práctica y, sobre todo, en el modo en que ésta permite vincular la ética de los principios con la ética de la virtud. Es el «espíritu», en el sentido en que entendió Hegel este concepto mediador, el que ha retornado a los debates de la filosofía contemporánea. Y es sobre los diversos motivos a él asociados que trata la presente colección de ensayos.

Los autores del volumen son especialistas en Hegel que se congregaron en Lima, Perú, para discutir sobre la renovada actualidad de la filosofía del espíritu y sobre su influencia en la filosofía práctica. Sus contribuciones han sido agrupadas en dos grandes secciones: en la primera, «El espíritu en sus fuentes», se reunen los trabajos que se ocupan de la noción de «espíritu» en la obra misma de Hegel; en la segunda,«El retorno del espíritu», aquellos que discuten temas diversos del renacimiento o de la aplicación de dicha noción en los debates de la ética y la filosofía política contemporáneas.


ISBN 9972-42-611-4
9 789972 426117